كتاب

الهدية السعيدية

في الحكمة الطبيعية

(قام بطبعه وتصحيحه)

حضرة الفاضل الشيخ عبد الرحمن البرقوقي

(طبع)

(بمطبعة مجلة «المنار» الاسلامية بشارع درب الجماميز بمصر)

(سنة ١٣٢٢ هجريه)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولى النعمة ، والصلاة على نبي الرحمة ، المؤيد بالعصمة ، الامي المبعوث لتعليم الحكمة ، وعلى آله وصحبه خيار الامة ﴿ وبعد ﴾ فهذه جملة جميلة فى الحكمة الطبيعية ، يزري زهوها بالانوار الربيعية ، نطقت بها استرجالا ونمقتها استعجالا ، وخدمت بها حضرة من خصه الله من عموم الامم ، بالفضل العَمَم ، فعمهم بعميم الكرم ، صاحب السيف والقلم ، مروّج الحُكم والحِكَم ، وهّاب النِّعَم والنِّعم ، كاشف الهموم بعِيد الهمم ، مر الباس حلو الشيم ، مُجلّي الظُّلم والظُّلَم ، سعيد الجَد والعَلَم ، كاشف الضير والضُّر ، ناثر الدَّر والدُّر ، محمد سعيد خان بهادر ، لا زالت أيام دولته أبدية ، والاقطار بقِطار جوده ندية ، وحضرة نجله الرشيد السعيد بن السعيد العميد المعيد المَجيد المُجيد ذى الجود القريب والعزم البعيد والرأي السديد والبطش الشديد والعُدّة والعديد والكرم المديد والجَد القديم والجِد الجديد والخَلق المليح والخُلق الحلو والاباء المر محمد يوسف علي خان بهادر لا زالت سدته السنية مخرا لجباه الصيد ومستلماً لشفاه الصناديد فان هب عليها قبول القَبول

فهو غاية المأمول وهاأنا أشرع فى المقصود متوكلا على ولي الخير والجود

اعلم أن الحكمة علم باحوال الموجودات أعياناً كانت أومعقولات على ماهي عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات فى تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة والحق انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى أعني العلم الكلى الذي هو قسم من الحكمة الالهية لان العلم الكلى باحث عن الامور العامة التي لاوجود لها فى الاعيان كالوجود والامكان إذ لاوجود لهما فى الخارج والالزم التسلسل المستحيل اذلوكان للوجود مثلا وجود فى الخارج لكان لوجوده أيضا وجود فى الخارج ولوجود وجوده أيضا وجود فى الخارج وهكذا وكذا الامكان مثلا لو كان موجوداً فى الخارج لكان امكان الامكان أيضا موجوداً فى الخارج وامكان امكان الامكان أيضاً موجوداً فى الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله فالصواب ان لاتقيد الموجودات فى تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن أحوال المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية وكونها قضية أوعكس قضية الي غير ذلك قسم من الحكمة ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كافعالنا وأعمالنا ومنها أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض كانت الحكمة على قسمين

﴿ الاول ﴾ علم باحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسماء والارض مثلا

﴿ والثاني ﴾ علم باحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم

بحسن العدل وقبح الظلم مثلا والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني يسمي حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في قوتيها وذلك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء وأحوالها وتسمى قوة نظرية وقوة على الاعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل وتسمى قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شئ في الوجود بل العلم والمعرفة فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصورى والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل في الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحياة الدنيا سعيدة فاضلة والحياة الاخروية صالحة كاملة وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وينتظم بذلك كل مالها من أمور المعاش والمعاد ثم الحكمة النظرية على أقسام ثلاث لانها باحثة عن أحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور على أقسام فمنها أمور تفتقر فى وجودها الخارجى والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلا فان الانسان لا يوجد ولا يتصور الا فى مادة خاصة ذات مزاج خاص إذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب أو حديد مثلا ومنها أمور تفتقر فى وجودها الخارجى الى المادة ولا تفتقر اليها فى وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لا تتوقف على مادة خاصة بل تتصور فى أية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها أمور لا تفتقر فى الوجودين الى مادة أصلا كالاله الحق جل مجده

والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات العامة والمفهومات الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما باحوال أمور تفتقر فى الوجودين الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهي الحكمة الطبيعية وان كانت علما بأحوال أمور تفتقر الى المادة فى الوجود الخارجي دون الذهني كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين فهى الحكمة الرياضية وان كانت علما باحوال أمور لاتفتقر الى المادة فى الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات العقلية فهى الحكمة الالهية والمنطق قسم منها والحكمة العملية أيضا على أقسام لانها باحثة عن أحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور أيضا على أقسام فمنها أمور تتعلق بمصالح شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل ويتخلي عن الرذائل ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة فى المنزل كمثل مايجب مابين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة فى المدنية والملك كمثل مايجب مابين الرئيس والمرؤس والملك والرعية فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيآت لتجتنب وان كانت علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها وأعرضوا الاقليلا عن محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر منها على وجه هو أتم تفصيلا والوحى الالهي الرباني قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها بما هو أكثر نفعا وأكبر تفضيلا وكذا عن

الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة التي هي الحساب والهندسة والهيأة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة أصولها وقواعدها وكون أكثر مسائلها يقينية وأكثر دلائلها قطعية لاتخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية أعرضوا عنها الاقليل وآثروها بالتحصيل فنحن فى هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين علي الله ونعم الوكيل

(اعلم) ان فى هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون

مقدمة

قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهى انها علم بأحوال أمور تفتقر فى الوجودين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعى من حيث انه صالح للحركة والسكون ومن حيث اشتماله على قوة التغيير أو من حيث انه ذو مادة أو من حيث انه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعى لان الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين

﴿ الاول ﴾ هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبيعى لاشتماله على الطبيعة وستعرفها ان شاء الله تعالى

﴿ والثاني ﴾ الكمية السارية فى الجسم الطبيعي الممتدة فى الجهات الثلاث أعنى الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمى لكونه موضوعا للحكمة التعليمية أعنى الحكمة الرياضية والذي يدل على تغاير المعنيين انك اذا أخذت شمعة بعينها وشكلتها باشكال مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعبا وتارة اسطوانة مثلا فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى أو اخذت ماء بعينه فجعلته تارة فى كوز وتارة فى قصعة وتارة

في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع وأجزاءه التي يتألف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ أو هو مركب من المادة والصورة أوهو جوهر بسيط متصل في نفسه أوهو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سنذكر ان شاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستيقن أكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان مالم تحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلاجرم قدمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة ويقين وعقدنا لبيانه فصولا

فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه

قد عرف الجسم الطبيعي بأنه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق فالجوهر جنس وما بعده كالفصل والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه

من قبيل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل ايفاء لتمام الحد ثم الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الطبائع كالحيوان أو متفقة الطبائع كالجسم المركب من جزأين من الارض متماسين واما مفرد ليس مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزئ والانقسام الى أجزاء مقدارية ألبتة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عن قريب فاما ان تكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير متناهية فهذه أربعة مذاهب

(الاول) ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من أجزاء موجودة لاتتجزأ غير قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت اجساماً فلا يكون المؤلف منها جسما مفرداً وقد كان الكلام فى الجسم المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين

(الثاني) ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة والتحليل الى أجزاء لاتتجزأ ولاتقبل الانقسام وهذا مذهب عبدالكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

(الثالث) ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم غير متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على أجزاء لاتتناهى بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين

(الرابع) ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة

فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلا وهكذا الى غير النهاية فلاتنتهى قسمته الى حد لايمكن بعده وهذا مذهب الحكماء المشائين (١) والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذاهب الثلاثة الاول باطلة اما المذهب الاول فلان الجسم لوكان مؤلفامن اجزاءلاتتجزأ فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لاتتلاقى وعلى الثاني فلايتصور تألف الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسر اى تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا يتألف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء لابالاسر بل اما ان تماس تلك الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولايتداخل بعض فيكون للجزء الواحد جزآن مداخل وغير مداخل أوطرفان باحدهما يماس جزأ وبالآخر يماس جزأ آخر اويكون فارغا لايماس فيكون الجزء الذي فرض لايتجزأ قابلا للقسمة ولو وهما فلايكون جزأ لايتجزأ أصلا هذا خلف وبعبارة اخري لوفرضنا جزأ بين جزءين فاما ان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس أولافعلي الاول يكون للوسط طرفان باحدهمايماس أحد الجزئين وبالآخر يماس الآخر فلامحالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحداهما

(١) المشاؤن طائفة من الفلاسفة سلكت طريق النظر والاستلال لمعرفة الباري جل مجده وهم ارسطو ومن حذا حذوه كالشيخين أبي نصر وأبي على. والاشراقيون قوم نهجو منهج الرياضة والكشف لتشرق انوار المعرفة على قلوبهم وهم أفلاطون ومن نحا نحوه كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي

يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون فارغا من لقائه فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في أحد الطرفين أوفى كليهما فلايحصل منها حجم فلايتألف منها جسم أولايكون بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبعبارة أخري لوفرضنا جزأ على ملتقى جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلايكون علي ملتقاهما هذا خلف أوعلى كليهما كلا أو بعضاً فيلزم انقسام الجزء ولو وهما هذا خلف فقد تحقق ان قسمة الجسم لاتنتهى الي جزء لايمكن انقسامه بوجه من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى مالاينقسم أصلا فتبين بهذا بطلان المذهب الثاني أيضا واما المذهب الثالث فبطلانه أيضا تبين بهذا الدليل اذ لوكان الجسم مشتملا على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لايمكن انقسامه أصلا فيكون جزأ لايتجزأ وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان تكون الاجزاء التى يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلايكون ذلك الجزء المفروض جزأ واحدا وقد كان الكلام فيه هذا خلف أولا تكون اجزاؤه التي يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلاتكون جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاء للجسم أيضا لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء جزء فيبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد فى نفسه كماهو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل أصلا وانه قابل للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لاالى نهاية وان اجزاءه اجزاء بالقوة

تحليلية لايقف تحليله اليها على حد لايمكن بعـده كيف ولو وقف تحليـله وانتهت قسمته الي جزء لايمكن انقسامه كان ذلك الجزء جزءاً لا يتجزأ وقد تبين استحالته ولسنا نعنى ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لاالى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم أصلا بل من الاجسام ما تستحيل قسمته فى الخارج عندهم كالفلك بل انما نعنى ان كل جسم يمكن قسمته ولووهما ولو فرضا لاالى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل مادخل بالقسمة بالفعل فى الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده أيضا وهذا كمراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لاتنتهى الى حد لايمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل وتفصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة اما ان تؤدى الى الافتراق فى الخارج أولا وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة أولا والاول هو القطع والثانى هو الكسر وعلى الثاني فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض فى الوجود الذهنى وتتميز الاجزاء بحسب الذهن أولا والثاني هي القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم نصفا ولنصفه نصفا والاول هى القسمة الوهمية وهي على ضربين الاول ما يكون منشأ الامتياز بين الاجزاء موجودا فى الخارج بان يكون الجسم فى الخارج محلا لعرضين مختلفين اما قارين موجودين فى الخارج كالبلقة(١) أوغير قارين أي اضافيين كمماستين أو محاذاتين أو موازاتين والثاني مالا يكون كذلك فمن الاجسام مايقبل القطع ونفوذ الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها مالا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى

(١) بالضم سواد يخالطه بياض

هـذا الجزء وذاك الجزء ومنها مايبلغ من الصـغر حدا يكل دونه االحس ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفاً ولنصفه نصفا وهكذا لا الى نهاية فهذا مانرومه من لاتناهي الجسم فى القسمة

﴿ تنبيه ﴾ اعلم ان مسألة بطلان الجزأ الذى لايتجزأ يمكن ان يعـبر عنها بعنوانات كأن يقال الجسم غير مركب من الاجزاء التى لاتتجزأ وان يقال الجسم متصل في نفسه وان يقال الجسم يقبـل الانقسام لاالى نهاية أوانه لايتناهى فى الانقسام فان عنونت هـذه المسألة بالعنوانين الاولين لم تكن من مسائل العلم الطبيعى لانها على هذا التقدير بحث عن تحقيق حقيقة الجسم والعلم لايبحث عن تحقيق حقيقة موضوعه بل عن عوارضـه الذاتيـة بل تكون من مسائل الحكمة الالهية الكافلة لتحقيق الحقائق واما اذا عنونت بالعنوان الثالث كانت من مسائل العلم الطبيعى لان قبول الانقسام لاالى نهاية من عوارض الجسم الطبيعى من حيث اشتماله على قوة التغيير والبحث عمايعرض له من هذه الحيثية بحث طبيعى فهذا هو الحق المتبع وللقوم فى هذا المقام أقوال قـد فرغنا عن ابطالها في حواشينا على تلخيص الشـفاء ورسالتنا المعقودة في تحقيق حقيقـة الاجسام (تذييل) ولما ثبت ان الجسم الطبيعى متصل ليس مركبا من اجزاء لاتتجزأ ثبت ان الجسم التعليمى وهو الكمية السارية فيه أيضا كذلك وان السطح الذى هو نهاية امتدادها فى جهة والخط الذى هو نهاية امتداد السطح فى جهـة أيضا كذلك وان الحركة المنطبقة على المسافة والزمان المنطبق على الحركة أيضا كذلك وسنعود الى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى

فصل

واذقد بطل تألف الجسم من الاجزاء التى لاتتجزأ ثبت انه متصل فى ذاته وان الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له فى مرتبة متأخرة عن حد ذاته فهو فى حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسما أو يكون فى حد ذاته مركبا من الاجزاء التى لاتتجزأ وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل فى حد نفسه والحكماء بعد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا فى ماهيته فقال الاشراقية انه جوهر بسيط فى الخارج هو بنفسه متصل وليس له فى الخارج جزآن أصلا وذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائية الى أنه مركب من جوهرين يسمى أحدهما بالهيولى والآخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم وبيانه علي حسب مطلبهم في هذا المختصر واما تحقيق ماهو الحق فقد أحلناه على كتب اخر فنقول ان الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما فى الآخر أي يقوم به ناعتا له والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته ليس متصلا في نفسه ولا منفصلا فى حد ذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والجزء الذي هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل فى حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمى الجزء الاول بالهيولى والجزء الثاني بالصورة الجسمية وبيان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لاشك انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم إنه يمكن انقسامه فى الخارج الى اجزاء فاذا طرأ عليه الانفصال صار ذلك

المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذانك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرة وايجادا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطرية لانا نعلم بداهة انا اذا فرقنا ماء واحدا كان فى اناء واحد فى انائين حكمنا قطعاً بان ذلك الواحد صار مائين وجزمنا بانه لم ينعدم ذلك الماء الواحد بالمرة ولم يحدث ذانك الجسمان من كتم العدم واما ان يكون ذانك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة الانفصال موجودة فيه قبل تحقق الانفصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريان الانفصال فكيف يكون قابلا للانفصال وحاملا لقوته لان القابل يجب وجوده مع المقبول والالم يكن قابلا له فلا يكون القابل للانفصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبيعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما متصلان بالذات يبطلان بطريان الانفصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شأنه أو هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال أوضده والشئ لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه أو تكون تلك القوة موجودة فى أمر آخر فى الجسم لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية والالم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن موجوداً فى الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر فى حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلا باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد

الذي صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم
اذ قد تحقق ان الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون
عارضا للجسم لانه لوكان عارضا للجسم لبطل ببطلانه عند الانفصال ولا
ان يكون مباينا له مفارقاً عنه والا لم يكن قابلا لطريان الانفصال عليه
فتعين ان يكون جزأ للجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم
يكن الجسم متصلا بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق
ان الجسم مركب من جزئين أحدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا
والآخر متصل بذاته فذانك الجزآن اما ان يكونا متفارقين لا علاقة
لواحد منهما بالآخر فكيف تتألف منهما حقيقة حقيقية(١)واحدة أعني بها
حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلا للاتصال والانفصال أو يكون
بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضا
باطل لان ذينك الجزئين لوكانا متحدين لم يمكن بقاء أحدهما بدون الآخر
مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما
علاقة الحلول فيكون أحد ذينك الجزئين حالاً والآخر محلاً فاما ان يكون
الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجزء
المتصل بذاته وهذا أيضا باطل لانه لوكان كذلك لانعدم ذلك الجزء
بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد
ثبت ان ذلك الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه
أو يكون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس
بذاته متصلا ولا منفصلا فيكون ذلك الجزء تارة محلا للمتصل الواحد

(١) أى واقعية غير موقوفة على اعتبار معتبر وفرض فارض

وذلك عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلك عند طريان الانفصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته فى الحالين فيكون جوهراً قائما بذاته ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر وان الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق ان شاء الله تعالى انه محتاج الى الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال أيضا جوهرا لما تحقق عندهم ان الحال فى المحل المحتاج اليه جوهر وذلك هو المدعي والجزء الذي هو المحل يسمى الهيولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزأن خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولانواع الجسم المطلق أجزاء أخر تسمى بالصور النوعية سيجيء تحقيقها واثباتها ان شاء الله تعالى

﴿تذنيب﴾

واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته أعنى الصورة الجسمية حالة في الهيولى في الاجسام التي يطرأ عليها الانفصال فى الخارج وان تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وجب ان تكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج أولا كالافلاك عندهم مركبة من الهيولى والصورة الجسمية لان الصورة الجسمية طبيعية نوعية والطبيعية النوعية اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها الى المحل فتكون تلك الطبيعة بسنخ(١) حقيقتها وجوهر ماهيتها محتاجة الي المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل تكون حالة فيه حيثما كانت فتكون الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى حالة فيها حيثما كانت فتكون جميع الاجسام

(١) السنخ بالكسر الاصل

مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعية نوعيـة لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هـذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير(١) ذلك من الامور الـتي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مبهمة تتحصل وتتقوم بالفصول وتتحد معها وجوداً ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع

﴿ فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في تشخصها الى الهيولى ﴾

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكلة ولا يمكن كونها متناهيـة متشكلة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان تكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعـاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي محال لـبرهان التطبيق والبرهان السلمي اما برهان الطبيق فتقريره انه لو أمكن وجود بعد غـير متناه أمكن ان يفرز منـه قدر متناه وأمكن ان يطبق بين ماهو قبـل الافراز وبين ما بقي بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبـدأ على المبدأ فيكون هنالك جملتان متطابقتان من جانب المبـدأ احداهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهيا ولا ينقطعا أصلا فيلزم تساوى الجزء والكل وهو ضروري

(١) كالخرق والالتئام وعدمهما

الاستحالة أو تنقطع الجملة التي هي جزء فتتناهى لامحالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الجملة الغير المتناهية متناهية أيضا واما البرهان السلمي فتقريره انه لو وجد بعد غير متناه فى جهتي الطول والعرض أمكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث لا الى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهي الصورة الجسمية لم يمكن وجودها الا متناهية فلم يمكن وجودها الا متشكلة ولا يمكن تناهيها وتشكلها الا قبل الهيولى لان التناهي والتشكل المخصوصين فى الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصلا له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان تنحصر ماهية الصورة الجسمية فى تلك الصورة المشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن توجد ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرا فى ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان أو يحصلا له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فتلزم تلك الاستحالة أو يحصلا له من جهة عارض من عوارضها يمكن زواله عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الا بانفصال وتفرق اتصال فلا بد له من قابل وقابله هو المادة فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعي والاخصر فى بيانه ان يقال ان تعدد أفراد الجسم والصورة الجسمية وافتراق بعضها

عن بعض بالتشخصات والاشكال وهيئات التناهي لايمكن بدون المادة اذ لولا مادة قابلة للتعدد والافتراق وكان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها فى شخص واحد ذي تشخص خاص ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة هي العلة القابلة لتعدد أفراد الصورة الجسمية وتشخصاتها وأشكالها ومقاديرها وهيئات تناهيها فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى فى التشخص والتناهي والتشكل

﴿ تنبيه ﴾ اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذومادة فلعلك دريت ان مسئلة تناهى الاجسام وبطلان لاتناهيها في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها فى المقدمة وكان من حقها ان تذكر فى المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هى من مسائل الحكمة الالهية ومبادئ هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لاتبقى حاجة الى استئناف ذكرها فى الفن الاول ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم يقصر فى التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها فى طبيعيات الشفاء فهو براء من ذلك الافتراء

﴿ فصل فى ان الهيولى لايمكن ان توجد بدون الصورة الجسمية ﴾

بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع أي متحيزة قابلة للاشارة الحسية أولا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان تتجزأ وتنقسم أولا تكون كذلك وعلى الثاني تكون جوهرا فرداً لايتجزأ فلا

تكون محلا للاتصال فلا تكون هيولى هذا خلف وعلى الاول اما ان يمكن تجزؤها وانقسامها في جهة أو جهتين فقط فتكون خطاً جوهريا أو سطحا جوهريا فلا تكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة فى الجهات الثلاث فلا تكون هيولى هذا خلف أو يمكن تجزؤها وانقسامها فى الجهات فتكون مقدارا أو محلا للمقدار فلا تكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف وعلى الثاني أي على تقدير ان لا تكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة الجسمية أو يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا تكون هيولى اذ الهيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهراً مفارقاً عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن ان تتجرد عن الصورة الجسمية ولا نمنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة الجسمية أصلا وان أمكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقتها فاما ان تحصل فى جميع الاحياز وهو صريح البطلان

أولا تحصل فى شئ من الاحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحيز مستحيل بداهة أو تحصل فى بعض الاحياز دون بعض وهو أيضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولما بطل التالي بشقوقه بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل فى جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أو لا يحصل في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو أيضا باطل أو يحصل فى بعضها دون بعض

فيلزم الترجيح بلا مرجح فماهو جوابكم فهوجوابنا قلنا الماء الذي ينقلب هواء اما ان يكون قبل الانقلاب فى حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء سكن فى ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله فى ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لامحالة فى حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريباً من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل فى ذلك الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله فى ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهيولى المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهيولى محتاجة فى تحصلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الي الصورة الجسمية

فصل فى اثبات الصورة النوعية

اعلم ان لانواع الجسم صورا أخر بها تختلف الاجسام أنواعا وتلك الصور مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات للانواع بالدخول فيها والجزئية منها ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيأت الاجناس وللمادة أيضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك ان الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها وأشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الى أمور خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بداهة ان الماء مثلا رطب

بطبعه لا بامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها أو تكون مستندة الى أمور فى نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاها وذلك باطل اما أولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة أصلا كما تقرر فى الفلسفة الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة بكل واحد واحد منها أو تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو أيضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعية واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام أو تكون مستندة الى مباد اخر فى حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من أنواع الجسم صورة أخري سوى الصورة الجسمية منوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي أيضا حالة فى الهيولى والهيولى محتاجة اليها فى التحصل النوعى فهي أيضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل يكون جوهرا واذ هي حالة فى الهيولى فهي مفتقرة فى تشخصها الى الهيولى واذا لهيولى لا يمكن وجوها بدون ان تتحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان ولست أعنى بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل وتخلع صورة وتلبس أخرى بل انما أعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية

فصل فى كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وانه لا توجد احداهما بدون

الاخري والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان أحدهما علة موجبة للآخر أو يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا لا على الوجه الدائر فاما أن تكون الصورة علة موجبة للهيولى أو تكون الهيولى علة موجبة للصورة أو يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل أو مع الشكل والشكل متأخر عن الهيولى فالصورة الموجودة متاخرة عن الهيولى فلا تكون علة موجبة للهيولى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثاني أيضا باطل لان الهيولى علة قابلة فلا يمكن ان تكون فاعلة ولا ان تكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه قوة المقبول لا فعليته وايجابه فتعين الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهيولى بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منهما ويقيم أخري بدلها ويفيض وجود الصور الخاصة فى الهيولى فتتشخص الصورة وتتناهى وتتشكل من جهة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة فى تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الى الهيولى فى تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور (تذنيب) قد تقرر عندهم أن الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة فى جميع الاجسام من العناصر والافلاك وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها نوعاً من الاجسام وان الهيولات فى العالم عشرة واحدة منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تتشارك ولا تشارك العناصر فى المادة (تفريع) اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان

تقبل الهيولى فى الاجسام مقداراً أزيد وانقص مما كان من دون ان ينضاف اليه جسم أو ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين واما تحققهما فمما يدل عليه ان القارورة الضيقة الرأس اذا كبت على الماء لايدخلها الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا وما ذلك الالان المص الشديد اخرج عنها بعض ما كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقى فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل مكان ماخرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقى جسما يمكن صعوده الى مكان الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قوامه الطبيعى فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء (تنبيه) اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبيعى لانها بحث عن تحقيق حقيقة الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لايكون من مسائله بل هي من مسائل الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثة عن أحوال أشياء لاتفتقر الى المادة والهيولى لاتحتاج الى هيولى فالبحث عنها بحث عما لايفتقر الى المادة والصورة بماهيتها شريكة لعلة الهيولى فحقيقتها ليست محتاجة الى الهيولى فالبحث عنها بحث عما لايفتقر الى المادة فيكون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذقد فرغنا من تحقيق حقيقة الجسم حان لنا ان نفيض فى البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التي ذكرناها فيما سبق وان الجسم اما فلكى أو عنصرى وأحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلكى أو بالجسم العنصري واما عامة لهما كان هذا العلم على ثلاثة فنون الفن الاول فى البحث عن العوارض التي تعم الاجسام فلكية كانت أو عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة

بالجسم الفلكي والفن الثالث في البحث عن العوارض لذاتية المختصة بالجسم العنصرى وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم فى الاذعان والتصديق وكثيرا مايستعان به على معرفة الخاص والتصديق به فلا يضر الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق فى التعليم وقدم الثاني على الثالث لان مايبحث عنه فى الفن الثاني أعنى الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه فى الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم بريئة عن الكون والفساد والتغير والبوار وكونها مؤثرة فيما تحتها من الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي العصمة والسداد والهادي الى الرشاد فى المبدء والمعاد

﴿ الفن الاول فى البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام ﴾ (والاجسام وفيه مباحث)

﴿ المبحث الاول في المكان وفيه فصلان ﴾

(الفصل الاول في تحقيق حقيقة المكان)

اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه ولاشبهة فى أن مايشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة الحسية حيث يقال ان الجسم ههنا وهناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصاناً ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه أمر واقعي وليس اختراعيا محضاً أولا شيئا بحتاً والا لم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك الامر لايمكن ان يكون مما لاينقسم أصلا كالنقطة أو مما لاينقسم الا فى

جهة كالخط لان الجسم ممتد فى الجهات الثلاث والممتد فى الجهات الثلاث
يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام أصلا أو فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة
ضرورة ان مالا ينقسم فى جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث
فلابد من ان يكون المكان اما قابلا للقسمه فى الجهات الثلاث أو قابلا لها في جهتين
وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطا بالجسم ولابد من ان يكون ذلك
السطح قائما بجسم لامتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائما بذلك الجسم
المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه أو الى سطحه
بل يكون سطحه معه وتابعا له فى الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه أو
يكون قائما بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاويا للجسم المتمكن
أو محويا به أولا حاويا ولا محويا والاخيران باطلان لان سطح الجسم المحوى
وسطح الجسم الذي ليس حاوياً ولا محويا لا يمكن ان يكون محيطا بالجسم
المتمكن فكيف يكون مكانا له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح
سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السح هو السطح
الظاهر من الجسم الحلوى أو السطح الباطن منه لاسبيل الى الاول لان
السطح الظاهر من الجسم الحاوى ليس مماساً للمتمكن وليس المتمكن مالئا
له فلا يكون هو المكان لان المتمكن يكون مالئا لمكانه البتة فتعين الثاني
فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المتمكن المحوي وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو
ان يكون المكان قابلا للقسمة فى الجهات الثلاث اما ان يكون المكان
عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من لا يعبأ به
واما ان يكون أمراً موهوما وهو مايشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب

المتكلمين واما ان يكون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذلوكان ماديالزم
من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبداهة ويكون ذلك
البعد جوهرا قائما بذاته تتوارد المتمكنات عليه مع بقائه لشخصه وهو مذهب
الاشراقيين ويسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بانه مفطور عليه بالبداهة
وهذه المذاهب الثلاثة باطلة اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط
بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بأن ثخن الجسم المحيط وسطحه
الظاهر لغو في تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان
حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المتمكن المحوي واما كون المكان عبارة عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم
اما ان يكون شيئا في نفس الامر او يكون لا شيئاً محضا وعلى الثاني لا يكون
مكانا ولا متصفا بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى
الاول فاما ان يكون موجوداً بنفسه في الخارج فلا يكون بعدا موهوما بل
بعد موجود هذا خلف أولا يكون موجودا في الخارج بنفسه ويكون
منشأ انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ
ويجرى الكلام فيه واما كون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما
أولا فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية
بسنخ حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها وقد سبق
أيضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى
المادة والاستغناء عنها واما ثانياً فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم
من حصول الجسم فيه تداخل البعدين أعني البعد القائم بالجسم والبعد
المجرد واللازم باطل بالبداهة الفطرية وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول

جملة الاجسام فى أقل من حبة خردل والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية لاتداخل بعد مادي في بعد مجرد لاينبغي ان يصغى اليه لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البداهة حاكمة بان مجموع امتدادين أعظم من أحدهما ولذا لايمتنع تداخل النقط مطلقا ولا تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذلاامتدادلها فى تينك الجهتين ويستحيل تداخل خطين فى جهة الطول لامتدادهمافى تلك الجهة ولاتداخل السطوح فى جهة العمق اذلاامتدادلها فى تلك الجهة ويستحيل تداخل سطحين فى جهتي الطول والعرض لامتدادهما فى تينك الجهتين وبالجملة فامتناع التداخل انما هو الاجل المقدار والحجم ولادخل فى امتناعه للمادة اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا مستحيل سواء كانت مادية أومجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولاضير فى ان لايكون لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز وستعرف الحيز ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني فى امتناع الخلاء

اختلف فى انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن أولايمكن فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين بكونه هو البعد المجرد الى امكانه وذهب أصحاب السطح وبعض أصحاب البعدالمجرد الى امتناعه وهو الحق لان حشو المكان الخالى عن المتمكن كمابين اطراف الاناء مثلا اذا فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لاشيئا محضا وهو باطل لانه

يتفاوت صغرا او كبرا وزيادة ونقصانا ويكون قابلا للانقسام واللاشى المحض لايمكن اتصافه بهذه الاوصاف أويكون شيئا فاما ان يكون بعدا أولا والثاني باطل لانه ممتدمنقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعداً مجرداً فقد تبين بطلانه أويكون بعدا ماديا فهو اذن جسم لامكان خال هذا خلف وأول ماأضل القائلين بالخلاء أنهم زعموا ان ماليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالازقاق المنفوخة وبتحرك الاهوية بالمراوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الى الاذعان بجسمية الهواء ومنهم من أصر على عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملأ وهذا كله جزاف لاينبغي للعاقل فضل الاشتغال به

المبحث الثاني فى الحيز

وهو أعم من المكان فان كان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي يبرهن على وجوده فى الفن الثاني ان شاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به عن سائر الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا أومركبا فله حيز طبعى مقتضى طبعه الكون والسكون فيه اذا لم يخرجه عنه قاسر والعود اليه علي اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر وذلك لان الجسم اذا خلي وطبعه أي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من الامور الخارجه والاحوال العارضة له من خارج فأما ان

لا يكون فى حيز أصلا وهو صريح البطلان أو يكون في جميع الاحياز وهو ايضا ظاهر الاستحاله أو يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله في ذلك البعض امابااقتضاء أمر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض خلوه عنه أو باقتضاء الصورة الجسميه وهو ايضا باطل اما أولا فلان الحصول فى ذلك الحيز لوكان مقتضي الجسمية المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السواء فلا معنى لاقتضائها لذلك الحيز الخاص أو باقتضاء الهيولى وهو أيضا باطل اما أولا فلانها تابعة فى التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون مقتضية لشيء أو باقتضاء أمر داخل فى الجسم مختص به أعني صورته النوعية المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز طبعيا للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاسر مناف لطبيعته فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على أقرب الطرق وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبعيان لانه اذا كان فى أحدهما مخلى بطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي هو فيه طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبيعيا ثم الجسم البسيط بكليته يكون له حيز طبيعى ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزاؤه فان كانت وهمية متصلة بكليتها تكون احيازها اجزاء وهمية لحيز الكل وان كانت موجودة في الخارج يكون انفصالها عن الكل بقاسر ويمتاز احيازها عن الاجزاء الاخر للحيز الكلى لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن مجتمع البسائط وكان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا يحتاج الى حيز زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية فى قوة الميل الى احيازها

فحيزها الطبعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالبا على الباقي في قوة الميل الى الحيز فمكانه مكان الغالب فانه يقهر ما عداه من البسائط ويجذبه الى حيزه هذا هو المشهور ولعل الحق ان حيز المركب هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم

﴿ المبحث الثالث في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي ﴾

اعلم ان الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي لان من تصور جسما لا متناهيا لم يتصور جسما الا جسما ولانه يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان انواع الجسم يطبائعها تقتضي مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي وهيئات لان الجسم الخاص اعني نوعا من الجسم المطلق اذا خلي وطبعه فاما ان يكون لا متناهيا وقد تبين استحالته او يكون متناهيا فيكون له من جهة التناهي هيئته هي الشكل ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا تكون علته خارجا لانا فرضنا الجسم مخلا لطبيعته فتكون علته طبيعة الجسم فيكون ذلك الشكل طبيعيا للجسم فكل جسم له شكل طبيعي يكون الجسم عليه اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زال القاسر يعود الجسم الى شكله الطبعي ان لم يمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض فان شكلها الطبعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبعي لاجل أسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال ووهاد واغوار وانجاد ولاجل تلك الاسباب القسرية أخرجها عما يقتضيها طبعها من الهيئة الكرية وكما ان طبعها اقتضى شكلا خاصا اقتضى أيضا كيفية خاصة حافظة للشكل وهي اليبوسة فلما زال شكلها الطبعي لاجل القواسر

حفظت كيفيتها الطبعية أعني اليبوسة الشكل الذي حصل لها بالقسر فان من شأن اليبوسة حفظ الشكل أى شكل كان طبعيا كان أو قسريا وهذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها أعنى شكلهما الطبعى فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض ثم ان الشكل الطبعى للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوي الكرة لايكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف فاذن مقتضي طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة والشكل الكري ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لاامتناع في استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع

﴿ المبحث الرابع فى الحركة والسكون وفيه فصول ﴾

﴿ فصل فى تعريف الحركة والسكون ﴾

اعلم ان الشيء الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه علي ماسيجيء ان شاء الله تعالى فى الالهيات اويكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلا فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها فى الحال وتوجد فيها فى الاستقبال ولا يمكن ان يكون شيء موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده أيضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هذا خلف والشيء الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن

ان يكون له صفة وكمال لايكون حاصلا له فى الحال ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة الى الفعل والالم يكن ذلك الشيء بالفعل من جميع الوجوه والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه يمكن خروجه الى الفعل فيما هو بالقوة فيه اذ لولم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان فى مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير تدريج كانقلاب الماء هواء مثلا فانه مادام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان بالقوة أعنى الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدريج ههنا فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بأنها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج أويسيرا يسيرا أولا دفعة ولما رأى متاخروهم ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون فى آن ومعنى الآن طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم الم يتحرك فهو بالقوة في أمرين الاول الانتقال عما هو فيه والثانى الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الاول الحركة والانتقال والثاني

الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال أول والوصول كمال ثان ثم انه لابد من ان يكون هناك مطلوب تكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلا بالفعل ما دامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما تكون الحركة حاصلة بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلا بالفعل فهي كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية أخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان كمالا أولا مما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفى له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج ويسيراً يسيراً ولا دفعة من المعاني الأولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة لزمان والآن وان كان الآن والزمان سببين لها فى الوجود واما الرسم الذي ذكروه فهو وان كان أخفى من تصور الحركة بالوجه الجلى المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة فما ليس من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

فصل فى بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم أن الحركة تطلق على معنيين (الاول) كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون فى كل آن يفرض فى زمان الحركة فى حد مما فيه

الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيـه بعده فلا ريب فى أن الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعـد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هى كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون فى كل آن من حين فارق المبدأ الى أن يصل الى المنتهى فى حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذلو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا خلف وأيضا لا يكون فى ذلك الحد بعد ذلك الآن اذلو كان فيه بعـده كان ساكنا فى ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هـذا خلف وهذا المعنى موجود فى الخارج ألبتة فانا نعـلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عنـد المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما تحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ الى آن وصـوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبته الى حدود المسافة أعنى كونه فى ذلك الحد وذاك الحد وهذا الحد فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حـدود المسافة سيالة وهذه الحالة هى المسماة بالحركة التوسطية (والثانى) الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى نهايتها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثانى باستمراره وسيلانه كما تفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهى موجودة فى الاذهان قطعا وأما فى الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك مالم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها

واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم أنها موجودة في الخارج فى تمام زمانها لافي آن قبله ولا فى ما بعده ولا فى آن يفرض فيه ولا فى جزء يفرض فيه نعم لو فرض فى ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فانه منطبقة عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من أجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة منطبقة على المسافة ومنقسمة بانقسامها فأى جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه جزء بالفعل فى المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله

فصل

الحركة تتعلق بأمور ستة (الاول) موضوعها القابل لها وهو المتحرك (والثاني) علتها الفاعلة لها أعنى المحرك (والثالث) مافيه الحركة كالمسافة (والرابع) مامنه الحركة أعنى المبدأ (والخامس) ماإليه الحركة أعني المنتهى (والسادس) مقدار الحركة أعنى الزمان فالحركة لاتتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وترك لشيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطلب لشيء فلا بد لها من منتهى مطلوب وسلوك فلا بد لها من طريق يسلك وهو مافيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لايجوز أن يكون المتحرك هو المحرك اما أولا فلما تقرر عندهم أن القابل لشيء لايكون فاعلا وأما ثانيا فلان

الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركا والتالى صريح البطلان فاذن علة الحركة أمر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة أعني الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعى اذا كان الجسم خارجا عنه هذا وأما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما فى الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد والحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان ألبتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما فى الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما أعني القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط أي من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى فهذا ما أردنا أن نتكلم فيه من أحوال المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفى مقدار الحركة فأما مافيه الحركة نتكلم فيه فى الفصل الثانى وأما مقدار الحركة أعنى الزمان فسيأتى فيه الكلام فى آخر مبحث الحركة

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم أن الحركة تقع بالذات في أربع مقولات الاولى مقولة الاين

ووقوع الحركة فيها ظاهر فان أكثر الاجسام ينتقل من أين الى أين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع أعنى الهيئة الحاصلة لشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هى أن يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة أينية للجسم كالنهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احداهما أينية والاخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من أين الى أين آخر كما أنه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة أينية لاجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق أينيته ومكانه أعنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة أى التى هى فوقه والتى هى تحته فيكون متحركا فى الوضع لافى الاين لكن أجزاؤه تتبدل أمكنتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لاتكون مع حركة أينية أصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له أو لاجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم والحركة فيها هى انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو أن يزيد مقدار الجسم من دون أن ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو أن ينتقص مقدار الجسم من دون أن ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق وينبه على وجودهما أن الماء اذا انجمد تكاثف وصغر (١) حجمه ثم اذا ذاب

(١) الذي عرف بالاختبار الآن أن الماء من بين السوائل اذا جمد بان تثلج كبر حجمه

تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل أن الآنية اذا ملئت ماء وشد رأسها وأغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لاتسعه الآنية فتنصدع لامحالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء لاصلية للجسم بسبب ماينضم اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفى كون النمو والذبول حركتين فى الكم كلام لايليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمي استحالة وهى كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس وكما يصير الحصرم حلوا بعدما كان حامضا وأحمر بعدما كان أخضر فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والخضرة تستحيل تدريجا فى تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذه أربعة أنواع للحركة وأما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات ففي بعضها لا تقع الحركة أصلا وفى بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة بالذات

فصل

الحركة اما ذاتيه أوعرضية فان مايوصف بالحركة اما أن يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركته عرضية فالاولى كهبوط الحجر وجري الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام الاولى الحركة الطبيعية والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما فى صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من خارج فاما أن تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة ارادية كمشى الحيوان أولا تكون كذلك فالحركة طبعية كهبوط الحجر فالمبدأ المحرك فى الحركة الطبعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية لرد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبعية مثلا اذا كان جزء من الارض خارجا عن حيزه الطبعى بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى حيزه الطبعى وكذا اذا كان الماء مسخنا بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى برودته الطبعية فالطبيعة تستدعى الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا أوصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة أسكنته فالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبيعية والحركة الطبعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفة متفننة كثمار الشجر والمبدأ المحرك في الحركة القسرية قوة فى الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمى من الرامى قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملأ ثم يتلطف قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فيتسرع نفوذ المرمى فيه وتشتد حركته ثم تسترخى تلك القوة وتفترجدا وتستولى الطبيعة فيتحرك الجسم بالميل الطبعى الى تحت وليس المبدأ المحرك فى الحركة القسرية هو القاسر والا

انقطعت حركة المرمى بهلاك الرامى ثم الحركة القسرية قد تكون أينية
كحركة الحجر الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية
كتخلخله بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد
تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد
عند مصادفة المغناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة البكرة
المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر
المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما
بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد تكون الى غاية
طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدأين
بمجموعهما تتحقق تلك الحركة أحدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما
القوة الطبيعية وقد تجتمع الحركة القسرية مع الحركه العرضية كما سيأتي
والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة المحركة بالارادة
وهى قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم
على وتيرة واحدة وقد تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات
بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر فتصدر الحركة من
مجموعهما كحركة الحجر المرمى من فوق الى تحت فان شئت سمها قسرية
بناء على أن المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سمها طبيعية
لكون غايتها طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من
فوق بارادته فان شئت سمها ارادية لان لمبدأها إرادة وان شئت سمها
طبيعية لكونها بميل طبيعي الى غاية طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة
وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع أيضا

والامر فی تسمیتها بعد وضوح حقیقة الحال هين هذا هو الكلام فی الحركة الذاتية وأقسامها وأما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول أن يكون مايوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة فی تلك المقولة لكن لايتحرك هو بنفسه ويتحرك مايلازمه فيها بالذات وتنسب اليه حركة ملازمه بالعرض ففی الحركة الاينية كالمحمول فی الصندوق المتحرك فالمحمول ليس متحركا بالذات فی الاين لانه لايفارق أينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وتنسب اليه بالعرض حركة الصندوق وفی الحركة الوضعية كالكرة المحوبة الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة اذ كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احداهما بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التی هی حركة الفلك الاطلس بالذات والثانی أن لايكون مايوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع مايتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم أو لحلوله فيه كان يقال تحرك السواد والسطح أو الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وتنسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له فی التحيز والانتقال ثم الحركة العرضية المحضة مالا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير بالذات أصلا كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له أصلا وأما مايتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من أين أو وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرك بالعرض مما لايقوم به الانتقال حقيقة فحركته وان كانت حركة بالعرض لكنها فی كونها حركة بالعرض دون الاولى وهی

كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل أكثر أجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما فى الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول فى الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من أجزاء مكانه أصلا وان كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالمجرور المشدود بالحبل فالجزء الذى يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض ومالا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر فكانت حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك فى الحركة الطبيعية أيضا والامر فى كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

﴿ فصل فى الميل ﴾

الحركة التى هي خروج من مبدأ الى منتهي انما تصدر بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن فى الماء تحت اليد ووجود الميل فى الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج فى الاذعان بوجوده الى تلطف القريحة والميل اماذاتى ان قام بما وصف به حقيقة وعرضى ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه علي قياس ماعرفت فى الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبيعى وقسرى ونفسانى لان حدوثه فى محله ان كان من قبل أمر خارج فقسرى والا فان كان مع قصد وشعور فنفسانى والافطبعي والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لاتوجد الاعلى حد معين من مراتب السرعة

والبطء والحركات تتفاوت سرعة وبطأ فلا بدلها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا تتفاوت بالشدة والضعف فلابد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين مايصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا توجد حركة من دون ان تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون المعاوق الخارجي أعني قوام الملاء على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق اوعسره وبضعف ممانعة المعاوق الداخلي أوبشدتها وسهولة انخراق الملاء أوعسره وضعف ممانعة المعاوق الداخلي أوشدتها انما تتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وكون المعاوق علي حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا اذا فرضنا حجرين أحدهما بوزن منّ وثانيهما بوزن مثقال سقطا من عل معين وتحركا بالطبع الى تحت فى ملاء متشابه القوام تكون حركة الحجر الاول أسرع وحركة الثاني أبطأ قطعا وانما ذلك لان الميل في الاول أشد وأقوى فهو أخرق للملاء المعاوق فهو أسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة فى ايصاله الى المنتهى وطبيعة الثاني لم تقتضها فأبطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما فى الحيز الطبيعى وانما تقتضي الحركة بالعرض من جهة ان الحصول فى الحيز الطبيعى لا يمكن بدون الحركة فهى تقتضي حصولهما فى الحيز الطبيعي ووصولهما اليه فى أسرع مايمكن فلا يمكن ان يكون إبطاء حركة الثاني وتراخى وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطاء والتراخي من جهة ضعف

ميله وكذا اذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني أطوع للرمى وأسرع فى الحركة القسرية ويكون الاول بخلافه وماذلك الالان المعاوق الداخلي وهو الميل الطبيعى الهابط فى الثاني أضعف فهو للقاسر أطوع والى الصعود بالقسر أسرع وفى الاول أقوى فهو أعصى وأبطأ فاختلاف الميل القسري الذي أفاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو فى الثاني أشد وفي الاول أضعف فبتحدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف تتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان فى حركتهما الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا فى الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وانما يشتبه الامر فى الحركة الارادية اذ من الجائز ان تحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدا معينا من السرعة والبطء دون ان يكون هناك ميل نفساني وتمام الكلام فى ذلك لا يليق بهذا المختصر

فصل

فى ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل أي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة أو الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسرى وهو الذي يسمي بالمعاوق الداخلى وذلك لان الجسم الذى يتحرك بالقسر يختلف عليه تأثير القاسر القوى والقاسر الضعيف بداهة فيطاوع ذلك الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك الالان فيه قوة تقتضى حفظ الحيز أو الوضع وتمانع مايزيله عن الحيز الطبعي أو الوضع

الطبعي اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتعجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز الطبعي فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعى وقد يستدل عليه بانه لوتحرك بقسر قاسر جسم ليس فيه معاوق داخلى في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلى بقسر ذلك القاسر في تلك المسافة فتكون حركته فى زمان أطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زماني حركتهما نسبة كالنصفية أوالربعية أوغيرهما ألبتة ولنفرض فى تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف تكون نسبته الى المعاوق الداخلى الذى فى الجسم الثانى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فتكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذى فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثانى كنسبة المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلى في الجسم الثاني أي كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الي زمان حركة الجسم الثاني فتكون الحركة مع المعاوق كهى لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلى فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلى محالة وهو المطلوب

﴿ فصل فى أن كل جسم لابد من أن يكون فيه مبدأ ميل ﴾ (مستقيم أو مستدير)

وذلك لان الجسم اما أن يجوز عليه الانتقال من حيز الي حيز آخر فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت أن فيه

مبدأ ميل مستقيم وان كان عن أمر آخر غير طباعه فيكون في طباعه مبدأ ميل معاوق لما ثبت آنفا وأيضا فقد تحقق أن لكل جسم حيزا طبيعيا فاذا جاز أن يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبعى فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم واما أن لايجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالافلاك على زعمهم فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه فى كل آن ووضع اما بالنسبة الى ماتحته فقط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام أو بالنسبة الى مافوقه والي ماتحته وليس شيء من الاوضاع المتصورة أولى اليه من غيره فحينئذ يجوز عليه الانتقال من وضع الى وضع من دون أن يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ ميل مستدير فهو اما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستديرا وعن قاسر فيكون فيه مبدأ ميل معاوق لما ثبت فى الفصل المتقدم فقد تحقق ان فى كل جسم مبدأ ميل مستقيم أو مستدير وهو المدعى

﴿ فصل في أنه لايجوز أن يجتمع فى جسم واحد بسيط أو مركب مبدآن ﴾ (أو مبدأ واحد لميلين طباعيين أحدهما مستقيم والآخر مستدير)

وذلك لان الميل المستقيم يقتضي ايصال الجسم وأجزائه الى حيزه الطبعي على أقرب الطرق وأقصرها والمستدير يصرف عنه فهما متنافيان فيمتنع اجتماعهما أما فى البسيط فلبساطته وأما فى المركب فلانه انما يقتضي الحيز باعتبار قوي بسائطه أو باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل فيكون فيه مبدء ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الي حيزه الطبعى فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير نعم تجوز عليه الحركة المستديرة بقسر

قاسر أو نفس محركة بالقصد والارادة كحيوان يستدير قصدا فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لايكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالافلاك عندهم لايكون فيه مبدأ ميل مستقيم

﴿ فصل في أن كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد وأن يسكن بينهما ﴾

وذلك لأن الحركة انما توجد بسبب ميل على ماعرفت فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الي منتهي يكون فيه ميل موصل اليه ويكون ذلك الميل موجودا فيه في آن وصوله الي ذلك المنتهى فاذا تحرك حركة أخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثا فى آن ولا يكون ذلك هو آن الوصول لامتناع أن يجتمع فى آن الوصول فى الجسم ميل موصل له الى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لايكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذى حدث فيه الميل الثانى المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلو آن الوصول بلا فصل فيلزم تتالي آنين وهو محال كما سيأتي ان شاء الله تعالي أو يكون بين ذينك الآنين زمان فى الجسم يكون ساكنا فى ذلك الزمان لان الحركة الاولى قد انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبتدئ بعد لعدم حدوث سببه أعني الميل المزيل فى ذلك الزمان فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف فى ذلك يستدل بأنه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية الى فوق اذا لاقت فى صعودها جبلا هابطا لزم أن توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل واللازم صريح البطلان والجواب أن

الخردلة لاتسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لاتستدعى حدوث الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزيل فى آن غير آن الوصول وهو ههنا منتف على أن وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب مايستبعد فى العادة فقد تحقق أن الحركة المستقيمة لاتتصل الى غير النهاية لانها اما أن تكون واحدة متصلة فى مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تناهى الابعاد أولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة

فصل فى اتصاف الحركة بالسرعة والبطء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أومسافة أطول من تلك المسافة فى مثل زمانه أوفى زمان أقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أومسافة أقصر من تلك المسافة في مثل زمانه أوفى زمان أطول منه والمراد بالمسافة مافيه الحركة من اية مقولة كان فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة أخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطيئة بالقياس الى حركة أخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسا فصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية يكون بعض أجزائها الفرضية متصفا بالسرعة

وبعضها متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلاً عن نوعيتها على أن السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين مقومين للحركة لان الاجناس والفصول لاتقبل الشدةوالضعف عندهم ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية كما فى الحركة القسرية أو المعاوقة الخارجية أوالارادة لاتخلل السكنات في الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلك لما أحس بالحركة اذ لو قيست حركة الفرس العادي فى زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة غاية بالقياس اليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكنات كانت نسبة سكناته الي حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك فى أنه يزيد عليها فى قطع المسافة بألف ألف مرة فتكون سكناته أزيد من حركاته بألف ألف مرة فيجب أن لاتكون حركاته محسوسة وهوصريح البطلان ثم ان السرعة والبطء لاينتهيان الى حد أى ليست حركة سريعة لايمكن حركة أسرع منها ولا حركة بطيئة لايمكن حركة أبطأ منها لان كل حركة انما تقع فى زمان والزمان يقبل الانقسام لا الي نهاية فكل زمان تقع فيه حركة فى مسافة يمكن أن تقع حركة في مثل تلك المسافة فى زمان أقل من ذلك الزمان أو أطول منه

المبحث الخامس فى الزمان وفيه ابحاث

البحث الاول فى تحقيق ماهية الزمان

لاريب في أن فى نفس الامر أمرا يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به

ضروری حاصل للبله والصبيان فان كل أحد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه أمر موهوم لاوجود له فى الاعيان ومن زاعم أنه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية بل هوأمور حادثة اختيرت لان ينسب اليها أمور أخر بالحصول فيها فيجعل الاولى أوقاتا للاخرى والزمان هو مجموع أوقات والناس فيه مذاهب أخر وذهب المشائية الى أنه كم متصل غير قار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معا حركات مختلفة فى السرعة والبطء ثم انقطعت معا فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه أبطؤها مسافة قصيرة وأوسطها مسافة طويلة وأسرعها مسافة أزيد منها ولا يمكن فيه أن تقطع البطيئة مسافة السريعة أو الوسطى ولا أن تقطع الوسطى مسافة السريعة وتقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة فى شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات ولا السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو أمر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو أمر مغاير لهذه الامور كلها ثم انه قابل للانقسام اذ تقع أنصاف الحركات في نصفه وأثلاثها فى ثلثه وأرباعها فى ربعه وتقطع أجزاء المسافات في أجزاء منه فهو اما كم أي مقدار أو متكمم أي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا لانه لابد من أن يكون كما متصلا لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكمما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي تقع فيه

الحركات هو ذلك المقدار وهو الذى كلامنا فيه اذ لاندعى الا أن هناك مقدارا بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتها وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك ثم ان هذا المقدار غير قار أى ليست أجزاؤه التى تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت أجزاؤه لاجتمعت أجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لابد من أن يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهرا قائما بنفسه اذ المقدار عرض لامحالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى الثاني يكون مقدارا للحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعني بالزمان

المبحث الثانى في الآن

لما استبان ان الزمان كم متصل يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفرضة فصل متوهم هو نهاية الجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزءًا من الزمان لافصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزأ من تلك الساعة أو من هذه الساعة لاحدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن أمر غير منقسم نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما أن النقطة المفروضة في

منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذلو كان قابلا
للانقسام كان جزأ من الخط لافصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثا
فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه
وليس قابلا للانقسام والا كان جزأ من النهار لافصلا بين نصفيه
وكان تنصيف النهار تثليثا له ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان
وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد فى الاعيان ليس له فى الخارج
طرف ونهاية وحد وبداية وكان موجودا فى الاعيان بوجود منشأ انتزاعه
أعنى الزمان وموجودا فى الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة
الخاصة بين أجزاء الخط المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ
انتزاعها أعني الخط وموجودة فى الذهن بنفسها بعد الانتزاع ولما كان
الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من أجزاء غير متجزئة لكونه
منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان
مركبا من أجزاء لاتتجزأ لكانت الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ
فكانت المسافة مركبة من أجزاء لاتتجزأ وقد تحقق استحالة ذلك
فاستحال تتالى الآنات بل تتالى آنين والا كان بازائهما جزآن لايتجزيان
من الحركة وبازائهما جزآن لايتجزيان من المسافة فيلزم تركبها مما
لايتجزأ وهو محال فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا
آن فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون
في الزمان لافى الآن ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان منقسم غير
قار فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن أن يكون حاضرا والا
لم يكن غير قار بل اجتمعت أجزاؤه فى الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة

عن المقدار الغير القار يتخيل من تخييل آن حاضر ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا آن مستمر سيال كانه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضى قد انقضى والمستقبل لم يأت بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا إن أريد بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فمسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقا فهما وان لم يكونا موجودين فى آن فهما موجودان فى نفسهما فى الواقع ولا يلزم من نفى الوجود في الآن نفى الوجود مطلقا وان أريد انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقا

﴿ البحث الثالث فى أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية ﴾

وذلك لانه لا ريب أن بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد فى الوجود ولا يرتاب فى تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجودا وينتفى عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لامر آخر تكون أجزاؤه بأنفسها موصوفة بالقبلية والبعدية لا بواسطة والا انساق الكلام فى

اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا تذهب سلسلة الوسائط لاالى نهاية لامتناع التسلسل بل ينتهى الى أمر يكون قبل وبعد بالذات ولا بد من أن يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه لولم يكن غير قار بالذات فاما أن لايكون غير قارأصلا فلا يكون موصوفا بالقبلية والبعدية أو يكون غير قار بالعرض فيكون هناك أمر غير قار بالذات ويكون موصوفا بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون مافرض قبل وبعد بالذات قبل وبعد بالذات هذا خلف فاستبان أن هناك أمرا غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات وماعداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية فى أجزاء الزمان وحدوده أعنى الآنات بنفس ذواتها المفروضة المتوهمة وأما غيرها كالحركات والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل أن ذلك فى زمان قبل وهذا فى زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام انما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان فى زمان قبل وتلك فى زمان بعد وأما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه اذا تمهد هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده ولبعدية عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق أن المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهو صريح البطلان فتحقق أن الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب

﴿ فصل في الجهة ﴾

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة فى فعل المشير لكنها تطلق فى اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل أن يتجه المتحرك الى مالاحظ له من الوجود أصلا وذات وضع أى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما أمكنت الاشارة اليها فلا تكون جهة هذا خلف وغير منقسمة فى امتداد مأخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى أقرب الجزئين منها فاما أن يسكن فلا يكون أبعد الجزئين من الجهة أو يستمر على حركته فلا يكون أقرب الجزئين من الجهة فتحقق أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهى لاتكون منقسمة فى الامتداد الآخذ من المشير الى المشار اليه والا لم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت أقرب جزئيها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن أبعد جزئيها من الجهة وجهات الاشارة لاتتناهى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامنه الحركة أوما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم أوالبعد فالخط هوامتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هماطرفا الامتداد أو نهاية واحدة كمحيط السطح المخروطى الطولى وأما اذا لم يكن له انقطاع كمحيطية الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل

والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده فى الجهتين المذكورتين أربع نهايات كما فى السطح المربع أو أكثر وأما اذا لم يكن له انقطاع فى الجهتين فاما أن لايكون له انقطاع أصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية أصلا أويكون له انقطاع فى جهة دون جهة كمحيط الاسطوانة المستديرة كان له نهايتان وقديكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي فانه ينتهى بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهى بخط واحد والجسم اذ هو ممتد فى الجهات الثلاث ينتهى بالسطح ألبتة فقد ينتهى بسطح واحد كالجسم الكرى وقد ينتهى بأكثر لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له أربع جهات والجسم له ست جهات والسبب فى شهرته أمران عامي وخاصي أما العامى فهو فى السطح اعتبار ذوات أربعة أضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبنات والكتب والبسط وفى الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها أكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التى ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات أولا وفى سائر الاجسام ثانيا بقياسها على الانسان والحيوان وهى فى الانسان الرأس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال وفى الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا وأما الخاصي فهو فى السطح اعتبار أنه ذو بعدين متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح أربعة وفي الجسم اعتبار أنه ذو أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وهى الطول والعرض والعمق ولكل

منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهى قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كما في المكعب وقد تكون بالقوة والفرض كما فى الكرة فاثنان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق مايلى رأسه بالطبع حين هو قائم والتحت مايلى قدمه بالطبع حين هو قائم واثنان منها الامتداد العرضى ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو مايلى أقوى جنبيه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين شمالا فيمن كان شماله أقوى يمينه اما بحسب أصل الخلقة كالاعسر أو العارض كمن ضعف يمينه لداء واثنان منها طرفا الامتداد العمقي ويسميهما الانسان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا فى الحيوان الا أن الفوق مايلى ظهره والتحت مايلى بطنه والقدام مايلى رأسه والخلف مايلي ذنبه وقد تطلق الجهة على مايلي النهاية وبهذا المعنى يتناول أربع جهات أعني ماسوى الفوق والتحت فيقال لمن توجه الى المشرق المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال يمينه وأما الفوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انتكس انسان لايسمى رأسه فوقا وقدمه تحتا على مالا يخفى وهذا آخر ما أردنا ايراده فى الفن الاول

الفن الثاني في الفلكيات وفيه فصول

فصل في اثبات الفلك المحدد للجهات واثبات أنه كرة

قد عرفت أن الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ

الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منها لا يتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم أن الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال يجوز أن يكون ماهو فوق بالقياس الى جسم تحتا بالقياس الى جسم آخر وبالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذى ليس فوقه فوق والتحت بهذا المعني هو التحت الذى ليس تحته تحت وهما جهتان متمايزتان بالطبع لا يمكن أن يصدقا على شيء واحد بوجه والطبع يقتضي أن يلي الفوق بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلي التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان وأصل الشجر والفوق والتحت بالقياس الى بعض آخر منها يؤلان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو أقرب الى الفوق الحقيقي فوق وما هو أقرب الى التحت الحقيقي تحت واذ القرب متفاوت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن أن يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز أن يكون جسم أقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون أبعد منه بالقياس الى جسم ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع تكون احداهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع وأخراهما بالعكس غير منقسمتين فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة علي ماعرفت فلابد من أن تكونا متحددتين اذ لولم تكونا متحددتين لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع فتحددهما اما فى

خلاء أوفى ملاء والاول باطل اما أولا فلاستحالة الخلاء واما ثانيا فلان الخلاء لوكان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل لحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا تتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وان كان متناهيا فانما يتناهى عند ملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد الجهة فى الخلاء وان كان تحددها فى الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يمكن تحددها لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا متميزا بعضها عن بعض حتي يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين وعلى الثاني فاما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين فى ملاء بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما أن يكون فى ملاء بسيط متناه فاما أن يكون تحدد الجهتين فى ثخنه وهو أيضا باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه أو يكون بأطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا فيجب أن يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكرى هو الذى يحدد جهتين مختلفتين بالطبع احداهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه فمحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا وأما الجسم الغير الكرى فلا يمكن أن يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب لا يمكن أن يحدد جهة البعد لانه اما أن يكون خارجا عن ذلك الجسم فلا

يتحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه أبعد عن الجسم يمكن أن يفرض أبعد منه فلا يكون بعد خارج عن الجسم أولى بأن يكون الجسم محددا له دون غيره واما أن يكون داخلا فيه فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكري وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة التحت لان جهة التحت هى غاية البعد عن جهة الفوق فلا يكون الجسم الغير الكرى محددا لجهة البعد بخلاف الجسم الكرى فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد بمركزه فان المركز غاية لبعد عن المحيط ولا يمكن ماهو أبعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن مركزه لانه وان أمكن بحسب فرض العقل أن يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك الجسم الكرى محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ماهو أعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه واما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين فى ملاء مركب غير متناه وهو أيضا باطل اما أولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقيين متخالفتين بالطبع واما ثانيا فلاستحالة وجود الغير المتناهى واما أن يكون تحددهما فى ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة أجسام محدودة للجهتين المذكورتين فاما أن تكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضا أو تكون متباينة لا يحيط بعضها بعضا والثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما أن يحدد جهة واحدة فقط أعنى جهة الفوق مثلا فيلزم أن تكون تلك الجهة

أعني جهة الفوق مثلا متعددة لامتعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق أو يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو أيضا باطل اما أولا فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر واما ثانيا فلان تحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كريا كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كريا محددا للجهتين فيكون كل منها عالما على حياله وهو صريح البطلان أو يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا أيضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فأى بعد فرض من جهة التحت في أى جانب يمتد ينتهى الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن علي تقدير كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مباين لذلك الجسم اذ يمكن أن يفرض من كل منهما بعد لاينتهى الى الآخر ولا ينطبق علي الامتداد الواصل بينهما فتكون الجهتان متعددتين لامتعينتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو أن يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب أن يكون كريا لما تبين أن الجسم الغير الكرى لايمكن أن يكون محدودا للجهتين فيلغو سائر الاجسام المحاطة فى تحديد الجهتين فتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل ان جهتى الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من أن تكونا متعينتين فتعينهما لايمكن أن يكون فى خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء بسيط لامتناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولافي ملاء مركب لامتناه لعدم تعين الجهتين

الحقيقيتين فيه بل يكون امافي ملاء بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا يحدد بمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهة التحت اذ غير الكري لا يمكن أن يحدد الجهتين معا أو فى ملاء مركب متناه فاما باجسام متباينة ولا يمكن تحدد الجهتين بها أو باجسام يحيط بعضها بعضا والمحاطة لغو فى تحديدهما فالمحدد هو المحيط ويجب أن يكون كريا اذ غير الكرى لا يحدد الجهتين فقد تحقق وجود جسم كرى محدد للجهات وهو الذى نسميه بالفلك الاعلي واستبان أنه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء

فصل فى أن الفلك بسيط

الجسم امامركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على مالا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه مايتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالاعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعني أيضا بسيط وقد يطلق على مايكون جزؤه المقداري مساويا لكله فى الاسم والحد كبسائط العناصر فان جزء النار نار وجزء الهواء وهو الفلك ليس بسيطا بهذا المعني اذ جزء الفلك ليس بفلك وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر لا تساويها في الحد والاسم وقد يطلق على ماتكون أجزاؤه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله في الاسم والحد والفلك ليس بسيطا بهذا المعني أيضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة أن الفلك

لايقبل الحركة الاينية وكل مالا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط أما الصغرى فلان كل مايقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة وكل متجه الى جهة تارك لجهة لايكون محددا للجهات فكل مايقبل الحركة الاينية لايكون محددا للجهات وينعكس الى قولنا كل مايكون محددا للجهات لايقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبري الى صغرى هي أن الفلك محدد للجهات فينتج أن الفلك لايقبل الحركة الاينية وأما الكبرى فلان مالا يقبل الحركة لاينية لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التي هى بسائط اما على أشكالها الطبيعية فهي كرات لما مر من أن الشكل الطبعى للبسيط هو الكرة فلا يتم منها جسم كري فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت أنه جسم كري أو على أشكال قسرية فيجوز عليها العود الى أشكالها الطبيعية فيجوز علها الحركة الاينية فلا تكون الجهات متحددة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها محددا للجهات هذا خلف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق أنه بسيط وهو المطلوب

﴿ فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير ﴾

وذلك لانه بسيط لما مر فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية فى الطبيعة والحقيقة فكل جزء منها لايختص بوضع معين ومحاذاة معينة فتكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع علي السواء فيجوز على كل جزء منها أن ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلا للحركة

المستديرة وهو المدعى واذا ثبت أن الفلك قابل للحركة المستديرة فلابد من أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لولم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلا للحركة المستديرة اذ لو كان قابلا لها على ذلك التقدير كانت حركته بالاستدارة من قاسر والثانى باطل لما سبق من أن ماليس فيه مبدأ ميل لايقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم

﴿ فصل فى أن الفلك لا يقبل الكون[1] والفساد والخرق والالتئام ﴾

أما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد لان كل مايقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان كل مايفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبعى ويكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخري حيز طبعى آخر لان كل جسم فله حيز طبعى ولا يكون لجسمين مختلفي الطبيعة حيز واحد طبعى لما مر فى الفن الاول فالصورة الكائنة ان حصلت فى حيز هو الكائن طبعى فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وان حصلت فى حيز هو للكائن غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيزه الطبعى فيكون قابلا للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلا للحركة المستقيمة فلا شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات

(١) يطلق الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوال اخرى و يطلق الخرق والالتئام على افتراق الاجزاء واقترانها

فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد وأما انه لايقبل الخرق والالتئام فلان الخرق والالتئام لايمكنان بدون الحركة الاينية وهى لاتمكن على محدد الجهات واجزائه والا لم تتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتئام على الفلك المحدد للجهات وتبين من هذا انه لايقبل التخلخل والتكاثف والتغذى والنمو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيلا لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا لاقتضائهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه

﴿ فصل فى ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية ﴾

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة فتلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لامتناهية وهو باطل لمامر اوترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثانى وهو أن يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب أن تكون تلك الحركة المستديرة قديمة لابداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقدارها أعنى الزمان بداية وهو باطل وان تكون أبدية لانهاية لها

اذ لو كان لها نهاية كان لمقدارها أعني الزمان نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية أبدية ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات وأقدمها وأظهرها لان مقدارها أعنى الزمان أوسع المقادير احاطة وأظهرها آنية وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالى والايام والشهور والاعوام ويجب أن يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا اذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لاحيازها الطبعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لا يدوم فتضعف وتفتر القوة القسرية ويغلب عليها قوي الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء فتبطل حركته فينقطع مقدارها أعني الزمان وقد بان استحالته واذا ثبت أن المتحرك بهذه الحركات بسيط ثبت أنه كرى الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ماذكر سابقا

﴿ تنبيه ﴾ واذ قد تحقق أن الحركة الوضعية الحافظة للزمان أزلية أبدية تحقق أن الجسم المتحرك بها أزلى أبدى واذ الخلاء محال فكل مافى جوفه من الافلاك الأخر والعناصر قديم وان كان بعض مافي جوفه كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتعاقبها وبعض منه قديما بالشخص كالافلاك الاخر

﴿ فصل فى أن الفلك متحرك بالارادة ﴾

وذلك لان حركته الذاتية اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب أما انحصار الحركة الذاتية فى هذه الاقسام الثلاثة فقد مر فى الفن الاول وأما بطلان الشق الاول

فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن أن لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة أبدا اذ مالا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كمالا ثانيا له حتي تكون حركته اليه كمالا أولا وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا تكون دائما محرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان الودب عنه فى الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المُهرَب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع واما التغاير الاعتبارى بان يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به فى الحركة الطبيعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك فى الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ماهو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تحقق انها لا تكون طبيعية واما بطلان الشق الثانى فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن فى الفلك ميل طبعى فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسرى فلا تكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية

﴿ فصل فى أن للفلك نفسين ﴾

احداهما نفس مجردة عن المادة وأخراهما نفس منطبعة فى مادتها كما أن لنا قوتين احداهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والأخرى قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذلك للفلك قوة مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة وقوة مادية سارية فيه هى المحركة القريبة للجرم الفلكى وتسمى بالنفس المنطبعة أما بيان أن للفلك قوة مجردة محركة له فهو انك قد عرفت أن حركة الفلك غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وهى وان كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد لكنها عند تعيين وضع من الاوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهي كما أنها غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة أيضا وان حركته ارادية فيكون محركه قوة مدركة ألبتة لان مبدأ الحركة الارادية لابد من أن يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات غير متناهية اما أن تكون قوة جسمانية حالة فى الجسم أوقوة مجردة عن المادة غير حالةفيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لاتقوى على تحريكات غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لايمكن أن يكون غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابعاد بل يجب أن يكون متناهيا فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه تحريكات غير متناهية فاما أن لايكون جزء من تلك القوة مثلا نصفها الحال السارى في نصف الجسم يقوي على شيء من جنس مايقوي عليه كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزأ بتجزئته فيكون

كل القوة فى كل الجسم ونصفها فى نصفه وثلثها فى ثلثه وربعها فى ربعه وهكذا فلولم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس مايقوى عليه كل القوة لم تكن القوة سارية فى الجسم أويكون جزء منها كنصفها السارى فى نصف الجسم يقوى على شيء من جنس مايقوى عليه كلها فاما أن يكون مايقوي جزؤها على تحريكه هو مايقوى كلها على تحريكه أعنى به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوي الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزوءها فى فى تحريكه بحسب العدة والمدة بأن يكون مايقوي عليه جزء القوة من تحريكاته أنقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى مايقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه فى الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسب العدة والمدة واما أن يكون مايقوي جزء القوة علي تحريكه أصغر مما يقوى كل القوة علي تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما أن يتساوى جزء القوة وكلها فى تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوي الكل والجزء أو يكون تحريك جزء القوة اياه أنقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسبهما اذ الزائد

على المتناهي بقـدر متناه متناه فتحقق أن القوة الجسمانيـة لاتقوى على تحريكات غير متناهية فالمحرك الاول للفلك تحريكات غير متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكى تعلق التدبير والتصرف وهى المسماة بالنفس المجردة الفلكية وأما بيان أن للفلك قوة مادية سارية فيـه هي المحركة القريبـة له فهو انك قد عرفت أن حركة الفلك ارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخييل والتوهم أو كلى كالتعقل فالدورة الخاصـة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة انما تتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما أن ينبعث عن تصور كلى وهو باطـل لان نسـبة التصور الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية دورة خاصة أو ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئيـة ودورة خاصة فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئيـة ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي انما يحصل بقوة جسمانية على ما سيأتى ان شاء الله تعالى فيجب أن يكون للفلك قوة جسمانيـة ترتسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث من تخييلها أشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلاث سلاسل احداها سلسلة التخييلات وثانيها سـلسلة لاشواق والارادات وثالثها سـلسلة الحركات فالتخيل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلك لدورة تكون معدة لتخيـل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصـة أخري

وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا لا الى نهاية فقد تحقق أن للفلك قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات وبواسطتها تحرك الجسم الفلكى بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة

﴿ تنبيه ﴾ للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها فأبعدها فى الحركات الارادية للانسان والفلك نفوسهما المجردة ثم القوة الخيالية أو الوهمية الانسانيـة والنفس المنطبعة الفلكيـة ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه أوعن ادراك المنافر للهرب عنه والشوق غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة أوالكراهة وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول مالايشتاق ولا يشتهي كالدواء البشع وقد يشتاق الى مايريد كالطعام الشهي الذى لايريد تناوله مخافة ضررا ولاجل حياء أولاتقاء وقد يريد مايشتهيه وقد لايريد مالا يرتضيه ففى الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهـة المقابلة لها وتتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانيـة يتحقق الشوق والكراهـة المقابـلة للارادة ولا تتحقق الارادة والنفرة وفى الثالثـة تتحقق الارادة والشوق معاو فى الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معافبين الشوق والارادة وبين الكراهـة والنفرة عموم من وجـه بحسب الوجود ثم العـزم وهو توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما ثم القصد المقارن للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر

﴿ تذنيب ﴾ قالوا الافلاك تسعة واحـد منها غير مكوكب ولذا يسمي بالاطلس وهو فلك الافلاك المحدد للجهات المحيط بجميع الاجسام وتحته فلك الثوابت وتحته فلك زحل وتحته فلك المشترى وتحته فلك المريخ وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته

فلك عطارد وتحته فلك القمر وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا محيطا بسائر الافلاك والكواكب يتحرك سائر الافلاك والكواكب حركة عرضية بحركته وهو الفلك الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا لكل منها فلكا فزعموا أن الافلاك تسعة وأثبتوا لها ما أثبتوا لها فاثبتوا لمحدد الجهات من الاحكام كالبساطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتئام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم أنفسهم من الخرافات والاوهام ولم يعلموا أنه لوسلم دليلهم وسلم من الانثلام فانما ينهض فى السطح الاعلى من الفلك الاقصى لافى غيره من السطوح والاجرام بل كل مايزعمون فى هذا المقام رجم بالغيب وياله من داء عقام والعلم الحق عند الله العلام ولنختم الفن الثاني سائلين الله سبحانه حسن الختام

الفن الثالث في العنصريات وفيه فصول

فصل فى البسائط العنصرية

وهي بالاستقراء أربعة لانها فى الاستقرار لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولا يوجد عنصر لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الاربع أو اثنتان منها ولا يمكن اجتماع الكيفيات الاربع أوثلاث كيفيات منها فى جسم واحد منها لتضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة اليبوسة

فتعين أن يكون في كل جسم بسيط عنصرى واحدة من الكيفيتين الفعليتين أعنى الحرارة والبرودة وواحدة من الكيفيتين الانفعاليتين أعني الرطوبة واليبوسة فالحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض اما أن النار حارة فلان النار التى عندنا مع أنها ليست نارا صرفة بل هى مخالطة بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة جدا فما ظنك بالنار الصرفة وأما أنها يابسة فلانها تفنى رطوبة مايجاورها فيجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة الحطب اليابس مثلا اليها أسرع من استحالة الحطب الرطب اليها ولو كانت رطبة لكان الامر بالعكس اذا الاستحالة الى الموافق في الكيفية أسهل من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم أن عسر استحالة الرطب اليها ليس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائية ولذا يستحيل الرطب الحار كالهواء اليها سريعا لان عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة التي يخالفها بها مع موافقته اياها في الرطوبة لكان استحالة الحطب اليابس اليها أيضا عسيرة لاجل اليبوسة التي يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع ان الواقع خلافه واستدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار بأنها اذا خمدت وفارقتها سخونتها يتكون منها أجزاء صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بأنه نفسه قال أيضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب والكلام فى الصاعقة سيأتي ان شاء الله تعالى وبأن انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية لايدل علي كون النار يابسة لان الماء أيضا ينقلب الى الاجزاء الارضية مع كونه رطبا والجواب انه لابد فى الانقلاب من الاتفاق فى كيفية

الاجزاء الارضية التى تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها فى الحرارة فلا بد من ان توافقها فى اليبوسة والا لم تنقلب النار اليها واما الماء فانما ينقلب الى الاجزاء الارضية لكونه موافقا لها في الكيفية وهى البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف مالا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه فالنار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تحجب عن أبصارنا ماوراءها من الكواكب واما النار التي تلينا فليست بشفافة لانها تحجب ماوراءها عن الابصار وما ذلك الا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها ظل والشفاف لاظل له الا ان تكون قوية تحيل مايخالطها من الادخنة والاجزاء الارضية الى النار وحينئذ تكون شفافة لا يقع لها ظل ثم ان للنار طبيعة واحدة تقتضي الخفة المطلقة والميل الى جهة الفوق التي تنتهى اليها الحركة المستقيمة الصاعدة ففيها مبدأ ميل مستقيم فلايكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض علي الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذناب والنيازك التي تتكون فى الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لابد اننا فانما نحس ببرودته لامتزاجه بابخرة اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف لانه لايحجب ماوراءه من الابصار وخفيف اضافى لان حيزه الطبعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما يشاهد فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء تحت اليد وله طبقات أربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب وذوات الذوائب والنيازك والاعمدة فان

الدخان جسم مركب من أجزاء أرضية وأجزاء نارية تتصاعد من الارض فاذا وصل الدخان الى هذه الطبقة فقد يستحيل الى النار فتشتعل فتصير نارا وقد تتعلق النار تعلقا من غير اشتعال فما كان منه أحد طرفيه أغلظ من الآخر يسمى كوكبا ذا ذنب أو ذا ذؤابة وماتساوت أجزاؤه فان كان رقيقا يسمى نيازك وان كان عريضا يسمى عمودا الثانية الهواء الغالب وهى التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب مايخالطها من الابخرة المائية الذي لايصل اليه أثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي الطبقة الزمهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق على ماسيجيء ان شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه أثرا الشعاع المنعكس واما ان الماء بارد رطب فبشهادة الحس وهو أيضا شفاف لانه لايحجب ماوراءه عن الابصار محيط بثلاثة ارباع الارض تقريبا وقد كشفت العناية الالهية ربع الارض عنه ليكون مسكنا للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل اضافى فانه تحت الهواء وفوق الارض واما ان الارض باردة فلانها كثيفة وما ذلك الا لاجل البرودة فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه وان كان الاحساس ببرودة الماء أشد لفرط وصوله الى المسام ونفوذه فى الاعضاء كما ان النار أسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس المذاب أشد فان اليد اذا أمرت على النار بسرعة سلمت وان أمرت على النحاس المذاب احترقت ومايقال من ان كثافتها يجوز ان تكون ليبوستها لالكونها باردة ساقط لان اليبوسة لاتوجب الكثافة والا كانت النار أيضا كثيفة واما انها يابسة فبشهادة الحس ثم انها ليست شفافة فانها تحجب نور الشمس عن

القمر حين حيلولتها بينهما ولذا يقع الخسوف ولها ثلاث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التى يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز ولها طبيعة واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى جهة التحت فمركز حجمها منطبق على مركز العالم ولذا تحول بين الشمس والقمر عند تقاطرهما الحقيقي وهي ساكنة في الوسط. والا فاما ان تتحرك دائما من الوسط الى الفوق أو من الفوق الى الوسط أو على الوسط والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت أو هابطة مستحيلة ضرورة تناهي الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات ويبطل الاول خاصة ان الارض لو كانت متحركة من الوسط الى فوق لكانت المدرة أيضا متحركة الى فوق لكون طبيعتها طبيعة الارض واللازم ظاهر البطلان ولا يمكن ان يقال ان المدرة لا تهبط. ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها الفوقانية فيتخيل هبوطها من لحوق الارض بها لانه لو كان كذلك كان لحوق الارض بحركتها الطبيعية الصاعدة المدرة الكبيرة ابطاء من لحوقها بتلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير تكون أسرع حركة الى الفوق من المدرة الصغيرة ولشدة الميل الطبعى فى الكبيرة بالقياس الى الميل الطبعى في الصغيرة مع ان الوقع خلاف ذلك فان لحوق المدرة الكبيرة بالعرض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل ويبطل الثاني خاصة ان الارض لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة هابطة كانت أسرع من

المدرة ألبتة لانها أكبر منها واثقل فيجب ان لاتلحقها المدرة الصغيرة اذا سقطت من فوق

واما الثالث فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في زماننا من أهل الفرنج فهم يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة اليومية التى بسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ماكان محجوبا عنا بحدبتها واحتجب في جانب الغرب فى حدبتها ما كان ظاهراً فيتخيل ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس السفينة يتخيل الشط متحركاً الى الجانب المضاد للجانب الذى تتحرك اليه السفينة وهذا الرأى أيضا باطل بوجوه

الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيماسبق ان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير

الثاني ان الحجر المرمى الى فوق كثيرا مايقع هابطا على الموضع الذى رمى منه على خط مستقيم بلازيغ وانحراف اصلا وذلك معلوم متيقن بشهادة المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لانه على هذا التقدير تتحرك الارض التى رمى منها الحجر المفروض عن محاذاة ما انتهى اليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء فى زمان صعوده وسكونه ورجوعه هابطا فكيف يصادف الحجر المذكور عند انتهائه هابطا على الخط المستقيم الموضع الذى رمى منه ذلك الحجر

الثالث انه لو كانت الارض متحركة على الاستدارة من المغرب الى المشرق لزم ان ترى المدرة المرمية الى المغرب اسرع من المدرة المرمية الى المشرق

لبعد الاولى عن الموضـع الذى قذفت بقـدر ماقطعت من المسافة منـه بحركتها وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عندمارميت تلك المدرة بخلاف الثانية فانهالا تبعد عن الموضع الذى قذفت منه الا بحركتها التى هي ابطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عند مارميت هذه المدرة بل يجب ان تقع هذه المدرة فى جانب الغرب عن ذلك الموضع الذى رميت منه لان حركة ذلك الموضـع الى جانب المشرق أسرع من حركة هـذه المدرة اليـه أجابوا عن هذين الوجهين بانه يجوز ان يكون ما يتصل بالارض من الهواء يشايعها مع مايكون فيه من الحجر والمدرة فـلا يتجاوز الموضع الذى رمى منه الحجر عن محاذاة ما انتهى اليه الحجر بحركته الصاعدة من الهواء فيقع الحجر فى هبوطه على الخط المستقيم فى ذلك الموضع ولا يحس بمباعدة المدرتين المذكورتين عن الموضـع الذي قذفتا عنه الا بقدرحركتهما الذاتية ورد بان تحريك الهواء بالمشايعة للحجر الكبير يكون أبطأ من تحريكه للحجر الصغير فيجب ان يختلف الحال فيما اذا فرض الحجر المرمى كبيرا وفيما اذا فرض صـغيرا و فيما اذا فـرضت المدرتان كبيرتين وفيمااذافرضتا صغيرتين فاجيب بان التفاوت بين تحريك الصغير والكبير انمايكون فى الحركة القسرية دون العرضية فان الصـغير والكبير فى التحريك بالحركة العرضية سيان والحق ان القول بتحرك الهواء بالعـرض بحركة الارض بناءفاسـد على فاسد وارتكاب ان الهواء يمسك الاحجار الكبيرة والاثقال العظيمة فتتحرك تلك الاحجار والاثقال بحركة الهواء بالعرض بحركة لارض تكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة وتنبو عنه الفطرة السليمة النقية الغير المشوبة ونحن نقول لو كانت الارض متحركة

على الاستدارة من المغرب الى المشرق فاما ان يكون مايحيط بثلاثة أرباعها
من كلية الماء وبربعها الرابع من الهواء متحركا بالعرض بحركتها أولا
يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان تختلف أوضاع المواضع الارضية بالنسبة
الى الاشياء الذاتية في الجو والسفن الراسية في الماء والواقع خلاف ذلك
وعلى الاول يلزم ان لايقع الحجر المرمى فى الهواء من فوق السفينة المرساة
على كلية الماء الراكد عند هبوطه علي الخط المستقيم فى السفينة بل الى جانب
الغرب منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر بتبعية حركة
الارض والهواء الذي تحرك فيه الحجر صاعدا وهابطاً فوق كلية البحر ليس
متحركا بالعرض بحركة الارض لانه ليس متصلا بالارض ولا ملاصقا
بها واتصاله بكلية البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه
بالعرض والالزم تحرك جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل
وأيضا لاوجه لحركة البحر والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء
والهواء الملاقيين للمواضع المعينة من الارض لايلازمانها بل يفارقانها بحركتهما
والحاوي الذي لايلزم المحوى لايلزم تحركه بالعرض بحركة المحوى وأيضا
لوفرض سفينتان على كلية البحر فى هواء راكد حركتا بقوتين محركتين
متساويتين احداهما الى المغرب والاخرى الى المشرق فعلى تقدير تحرك كلية
الماء بالعرض بحركة الارض تكون السفينة المتحركة الى جانب الشرق متحركة
اليه بحركتين احداهما عرضية بتبعية حركة البحر والاخرى ذاتية قسرية
وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة اليه بحركة ذاتية قسرية
وتكون حركتها الى جانب المغرب معاوقة بحركة البحر الى جانب المشرق على
خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب الشرق فانها لاتكون معاوقة بحركة

البحر فيلزم ان ترى حركة السفينة المتحركة الى جانب المغرب بطيئة فى الغاية بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق بل يجب ان لايحس بحركة السفينة الغربية والواقع بخلاف ذلك ولا يجدى القول بتحرك الهواء المجاور للبحر بالعرض بحركة تبعية حركة الارض شيئا بل على تقدير ارتكاب ذلك تتضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركا بالعرض بحركة البحر والارض تكون حركة الهواء دافعة للسفينة الشرقية الى المشرق ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب فتكون الاولى أسرع فى الانتقال من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له والثانية أبطأ فيه لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها فينبغي ان لايحس بالحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة وكذلك اذا فرضنا طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع المسكون أو فوق البحر المحيط والهواء راكد احدهما يطير الى المشرق والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء الراكد الذي يطيران فيه فوق الارض أو فوق البحر متحركا بالعرض بحركة الارض أولا فعلي الاول يكون الطائر الذي يطير نحو المشرق متحركا اليه بحركتين اعنى حركة الطيران والحركة العرضية بتبعية حركة الارض ولا تكون حركة طيرانه معاوقة بحركة الهواء ويكون الطائر الذى يطير نحو المغرب متحركا اليه بحركة واحدة هى طيرانه معوقة بحركة الهواء الذى يطير هو فيه الى المشرق بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لايحس بطيرانه بل يرى واقفا فى الهواء أو بطيء الطيران جدا كما نشاهد عند طيران طائرين يطيران فى الدبور الهابة القوية احدهما الى المشرق والآخر الى المغرب

فيرى الاول مسرعا فى الطيران والثاني واقفا فى الجو أو بطيء الطيران جدا وعلى الثاني تكون حركة الطائر المتوجه الى المشرق أبطأ من حركة موضع الارض الذي طار منه الى جهة الشرق فيجب ان يرى ذلك الطائر فى حال طيرانه الى المشرق فى جانب المغرب من ذلك الموضع والواقع خلاف ذلك

ثم ان الحال تختلف فيما اذا فرض الهواء راكدا ورمي اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فهما يقعان هابطين على خط مستقيم في ذلك الموضع وفيما اذافرض الهواءهابا من المشرق الى المغرب ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فيقع الجسم الثقيل هابطا على خط مستقيم في ذلك الموضع ويقع الجسم الخفيف زائغا عن الاستقامة الى جانب الغرب عن ذلك الموضع

وكذلك تختلف الحال فيما اذا طار طائران فى هواء راكد لايهب شرقا ولاغربا ولاجنوبا ولاشمالا احدهما الى الشرق والآخر الى الغرب بنحو واحد من الطيران فيرى انهما متساويان في الحركة وفيما اذا طارا فى ريح عاصفة كذلك فيكون طيران طائر يطير الى جهة تهب اليها الريح أسرع بالقياس الى طيران طائر يطير الى خلاف جهة مهبها وكذا يختلف الحال فيما اذا جرت سفينتان فى ماء راكد فى هواء راكد احداهما الى الشرق والاخرى الى الغرب بنحو واحد من التحريك فيتساويان فى الحركة وفيما اذا جرتا فى ماء جار احداهما الى جهة يجري اليها الماء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة والاخرى بطيئة

وفيما اذا جرتا فى ماءراكدفى هواءعاصف احداهماالى جهةهبوبهوالاخرى
الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فترى السفينة الموافقة
للهواء فى جهة الحركة سريعة والسفينة المخالفة له في جهةالحركةبطيئةوفيما
اذا جرتا فى ماء جار فى هواء عاصف يهب الى جهة جري الماءاحداهما
الى جهة جري الماء ومهب الهواء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو
واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة فى الغاية والاخري بطيئة فى
الغاية وفيما اذا جرتا فى ماء جار فى ريح عاصفة تهب الي خلاف جهةجري
الماء احداهما الى جهة جري الماء والاخرى الى جهة هبوب الريح بنحو
واحدمن التحريك فتتساويان ان تساوى الريح والماء في الهبوب والجريان
شدةوضعفا وتتفاوتان ان تفاوتاوماذلك كله الا لان هبوب الهواء وجري
الماءالى جهة يعاونان مايتحرك الي تلك الجهة ويعاوقان مايتحرك الى خلافها
سواء كان جري الماء وهبوب الهواءبالذات أو بالعرض بتبعية متحرك آخر
وذلك مما لا ينكر فلوكانت الارض متحركة الى المشرق وكان الهواءالمجاور لها
مشايعالها اختلف حال الثقيل والخفيف المرميين الى فوق فى الهواء الراكد
اعني الذي لايحس بهبوبه أصلافى الوقوع ووجب ان يقع الثقيل في جانب
الغرب من الموضع الذي رمى منه والخفيف في الموضع الذي رمى منه لان
الجسم المحمول انمايتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول فيه اذاكان الجسم
المحمول فيه مقلا للجسم المحمول والهواءلايمكن ان يقل الحجر الثقيل ويمكن
ان يقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذاتحرك بالعرض بحركة جسم
يجاوره وقد وضع فى ذلك جسمان خفيف وثقيل فالخفيف يتبع الهواء فى
الحركة والثقيل لايتبعه بل يسقط هابطا وماذلك الالان الهوء يقل الخفيف

ولا يقل الثقيل وما توهموا من أنه لا تفاوت فى الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم نفعا اذ عدم التفاوت بين الصغير والكبير فى الحركة العرضية لو سلم فانما هو اذا أقل المتحرك بالعرض الجسمين أعنى الكبير والصغير معا فيتحرك كل منهما بحركته لكونهما محمولين فيه واما اذا حمل المتحرك بالعرض الجسم الصغير ولا يتمكن من اقلال الكبير فالكبير لا يتحرك بحركته فضلا عن ان لا يكون بينه و بين الصغير تفاوت فى الحركة وكلامنا هو ان الهواء المجاور للارض لو فرض انه متحرك بالعرض بحركتها المستديرة الى المشرق فالخفيف الموضوع فى الهواء يتحرك بحركته لان الهواء يقله واما الثقيل الموضوع فيه فلا يتحرك بحركته لان الهواء لا يتمكن من اقلاله على ان عدم التفاوت بين الصغير والكبير فى الحركة العرضية ممنوع فانا اذا فرضنا جسمين فى الماء الجاري أحدهما خفيف يطفو في الماء كثيرا بحيث يحوى الماء القليل بسطحه الظاهر والآخر ثقيل بالقياس الى الاول لكن ليس بحيث يرسب فى قعر الماء فهما يجريان بالعرض بجريان الماء لكن لا يكونان متساويين فى الجريان بل يجري الخفيف بقدر جريان الماء ويجري الثقيل اقل منه وهذا أمر معلوم بالمشاهدة فكذا فيما نحن فيه لو فرض حركة الهواء المجاور للارض بالعرض بحركتها فالخفيف الذى فى ذلك الهواء لعلة يتحرك بقدر حركة الهواء ويمكث على محاذاة موضع الارض الذي رمى منه الى الهواء مع تحرك ذلك الموضع من جهة ان الهواء الذي كان محاذيا لذلك الموضع عند الرمى يشايع ذلك الموضع فى الحركة والجسم الخفيف الذى فى ذلك الهواء بعينه يشايع ذلك الهواء الخاص في الحركة واما الثقيل المرمى فى ذلك الهواء فلا يتحرك بقدر حركة الهواء بل يستبدل هواء آخر

هو خلف ذلك الهواء كما ان الثقيل الراسب فى الماء الطافي على قعره لا يجري
بقدر جريان الماء الذي أبقي فيه بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء
واذا كان الامر كذلك فيجب ان يقع الخفيف فى هبوطه فى الموضع الارضى
الذي رمى منه ولا يقع الثقيل في هبوطه فى الموضع المرمي منه وذلك خلاف
الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقيل لا يزيغ عن الاستقامة فى الهبوط فيقع
فى موضع رمى منه بخلاف الخفيف فانه يمكن ان يطيش ويزيغ عن الاستقامة
فى الهبوط وأيضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل وليس يابسا
متماسكا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض المتحرك بالعرض
بحركته فلا يجب ان لا تزول محاذاته له ولا ان يتحرك بقدر حركة ذلك
الموضع فكيف يبقى ما يكون فى ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وأيضا
لو صح مازعموا وكان الهواء المجاور للارض متحركا بالعرض بحركتها لاتكون
حركته العرضية الي المشرق أضعف من هبوبه المعتاد فى الجهات قطعا بل
يكون أشد وأقوي منه بقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الي هبوبه المعتاد
فكيف يحس بهبوبه الى المغرب وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الي
المغرب بالعرض بتبعية حركته الي المغرب مع كونه معاوقا بتلك الحركة
السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائرين الي الغرب والشرق
فى الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوبه مع ان مايطير الي الغرب معوق
بتلك الحركة الشديدة ومايطير الي الشرق معان على الطيران اليه بتلك
الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ريح عاصفة
هابة الى الغرب أسرع من طيران طائر يطير الى الشرق فى تلك الريح مع
ان مايعين الطائر الى الشرق على حركته أقوى ومايعوقه أضعف وما يعين

الطائر الى الغرب على حركته اضعف ومايعوقه أقوى وكيف يتساوى السفينتان المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد فى هواء راكد إحداهما ترخى(١) الى الشرق والاخرى الى الغرب مع ان الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء أيضا بالعرض بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة الارض لايكون أقل وأضعف من حركة الماء الجاري ألبتة وكيف تكون السفينة الجارية فى الماء الراكد الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق ومايعين الشرقية على حركتها أعنى حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض أقوى وما يعوقها أعنى عصف الريح أضعف والغربية بالعكس وقس على ذلك سائر الصور التى ذكرناها

وأيضا من المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا أوجنوبا أو شرقا أو غربا بالعرض بحركة جسم وكافحه أحد احس بحركة الهواء واذا تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء أحس بمدافعته ومعاوقته فمابال من يتحرك الى جهة الغرب لايحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الارض ولابحركته ولابمعاوقته ولايفرق بين التوجه الى الغرب والحركة اليه وبين التوجه الى الشرق والحركة اليه بشيء من ذلك فالحق ان القول بحركة الارض على الاستدارة كان خزعبيلا يتضمن شناعات وأباطيل وإنما طولنا الكلام فى ابطاله تطويلا وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة الزمان ضللوا البُله تضليلا وقدعول السفهاء على جزافاتهم تعويلا وإن لم

(١) الارخاء ضرب من العَدْو

يجـدوا عليها دليلا أولم يستطيعوا الى إبطالها سبيلا وأذعنوا بانهم أتقنوا الحكمة تحصيلا وتكميلا مع انهم لا يفقهون الا قليلا ثم ان كلا من هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها الى بعض وللانقلاب اثنتا عشرة احتمالات ستة منها لانقلاب عنصر الى جاره الملاصق وهو انقلاب النار الى الهواء وعكسه وانقلاب الهواء ماء وعكسه والماء أرضاً وعكسـه وأربعـة منها لانقلاب عنصر الي آخر بواسطة واحـدة وهو انقـلاب النار الى الماء بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب الهواء أرضا بواسطة الماء وعكسه واثنان منها لانقلاب عنصر الي آخر بواسطتين وهو انقلاب النار أرضا وعكسه اما انقلاب النار هواء فلأن النار المنفصلة عن شعلة السراج لو بقيت ناراً لرئيت ولا حرقت الخيمة والسـقف فهي تنقلب هواء وكذا النار الكائنة فى كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه فكما فى كور الحدادين اذا سـدت منافذ الهواء الجديد والح في النفخ فى الكير والقول بانه يجوز ان يتسخن الهواء تسخنا شديدا يعمل عمل النار كما ان السموم تنضج الابدان وتحرقها مكابرة تكذبها المشاهـدة واما انقـلاب الهواء ماء فكما يري فى الطاس المكبوب عـلى جمدة من قطرات الماء كلما تنحيها حدثت قطرات اخر فتلك القطرات لاتصـعد الطاس من داخله لان المـاء لا يصعد بطبعه ولانها لو كانت تصـعد من داخله لكان المـاء الحار أولى بالصـعود فوق الطاس والنفوذ فى مسامـه مع انه لا ترى القطرات فوق الطاس المكبوب على المـاء الحار ولا تظنن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة فى الهواء المطيف بالطاس فهي تسقط نازلة على الطاس الذى برد لزوال سخونتها التى كانت تعوقها عن النزول فسبب برد الاناء الذي وليها فكثفت وثقلت

فنزلت واجتمعت على الطاس لان وجود الاجزاء المائية فى الهواء المطيف
بالطاس لا سيما فى الصيف غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصعد
الاجزاء المائية فلا يبقى فى الهواء المطيف بالطاس جزء مائى ولو فرض بقاء
شئ من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم نفادها وتناقصها مع
انها لا تنفد ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد
انقلب ماء فان قيل لو كانت برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء فالواجب
ان يركب الندى جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد
والهواء متصل بجميعه وذلك مما تكذبه المشاهدة اذلا يركب سطحه
الا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من إحالة جزء من سطح
الطاس الهواء الملاصق به الى الماء إحالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه
من الهواء الى الماء لجواز وجود مانع أو فوات شرط ولعل الحق ان الندى
يحدث فى جميع السطح على السواء ولكن رقيقا جدا وسطح الطاس ليس
أملس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات متفرقة
كانها حبات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية
على سطح الطاس اجزاء مائية كثفت فثقلت فنزلت من الابخرة الارضية
المطيفة بالطاس المتجددة المجاورة للطاس دائما فتنزل عليه مادام باردا ولا
يلزم نفادها ولا تناقصها وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون
فى قلل الجبال صحو فتصيب هواءها صِر فتنجمد ويصير ثلجا أو مطرا وينزل
والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك فى جبال طبرستان وطوس وغيرهما
ويشاهد سكان الجبال أمثال ذلك كثيرا واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء
باصابة الصر موجباً لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

قبله يوم الصحو ابرد من يوم المطر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء ويجاب عنه بان الاسباب الطبيعية معدّات لهذه الامور وليست عللا تامة لها فبرودة الهواء باصابة الصر تكون معدة لانقلابه ماء وليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف اتفقت فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء وقد يوجد معها مانع من الانقلاب فلا يلزم استمرار الثلج والمطر فى فصل الشتاء ولا فى غيره واما العكس أعنى انقلاب الماء هواء فكما فى الابخرة الصاعدة من المياه المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء سيما بعد صعودها وكما فى الثياب المبلولة اذا جفت بحراره الشمس أو الهواء واما انقلاب الماء أرضا فكما يشاهد فى بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها أحجارا صلبة وأيضا أصحاب الحيل الاكسيرية يعقدون المياه أحجارا ولا يتوهم ان في المياه التى يترائي انقلابها أحجارا أجزاء أرضية تنعقد حجرا بعد ماذهب عنها الماء بالتبخر أو النضوب اذ لو كان كذلك كان ماينعقد حجرا أقل قليل بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية فى تلك المياه في غاية القلة بحيث لايحس بها وليس الامر كذلك فان ماينعقد حجرا يكون قريب الحجم من حجم الماء الذي يتحجر واما عكسه أعنى انقلاب الارض ماء فكما يجعل أصحاب الاكسير الاجسام الصلبة الحجرية مياها بتغييرها بالاحراق والسحق ملحا أو نوشادرا ثم اذابتها ويصيرها مياها سهالة أو بالقائها فى المياه الحادة وتحليلها بها وادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية وكما يشاهدان الاجزاء الارضية الندية المحترقة تصير ملحا وتذوب بالماء فتصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية

فما كان منها بانقلاب عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له وهكذا فهو مما لا يرتاب فى امكانه ووقوعه بما عرفت وما كان منها بطريق الفطرة كانقلاب النار ماء أو أرضا من دون ان ينقلب أولا الى العنصر المتوسط فالظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يتكون أنواع من الحجارة من النار اذا طفئت وانه كثيرا ما يحدث من النار أجسام حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا واذ قد تحقق ان هذه العناصر الاربع ينقلب بعضا بعضا استبان ان العناصر تستحيل فى كيفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض أيضا تتسخن والنار أيضا تتبرد ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلا مجال لانكار استحالتها فى كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون مسبوقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد لخلع الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فتحقق الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة أظهر ووقوعها بالقياس الي وقوع الانقلاب أكثر فلا يرتبيك شيطان الوهم فى كون النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بالامر الالهي ولا تتبع من ظل فظن ان النار لا تبقي نارا بعد كونها بردا على انه يحتمل ان تكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين بالامر الالهي ولا تعجبن من انقلاب قوم غضب الله عليهم أحجارا أو قردة وخنازير وقد انكشفت فى زماننا هذا فى نواحي الجبل الشمالي أشباح حجرية كانت دفينة تحت الثرى على أشكال أناسي من ذكور وأناث وولدان وجوار وهيا كل حيوانات صغار وكبار لا يرتاب من يشاهدها في انها كانت

اناسى وحيوانات قد انقلبت الى أحجار نعوذ من غضب الله برحمته وبعفوه من نقمته ونسأله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هـذا وقد أنكر جماعة من قدماء اليونانيين كانكسا غورس وغيره الاستحالة والانقلاب جميعا وهم فرقتان فرقة وهم أصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة لاتوجد على صرافتها بل مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغيرها وانما يسمى الغالب الظاهر منها فما يرى ماء فيه أجزاء مائية بارزة يحس بها وببرودتها وفيه أجزاء هوائية ونارية كامنة لايحس بها ولا بحرارتها ثم اذا لاقته النار والهواء برزت الاجزاء الكامنة الهوائية أو النارية وغلبت الاجزاء المائيـة فاحس بها وبحرها فظن ان الماء صار هواء وان البارد صار حارا وفرقة وهم أصحاب الخليط ظنت ان ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء بنفوذ أجزاء هوائية أو نارية فيه من خارج يتسخن مثلا فهذان المذهبان يشتركان فى ان الماء مثلا لم ينقلب هواء ولم يستحل حارا بل الهواء هواء يخالطه والحار نار تخالطه ويتفارقان فى ان أحدهما يرى ان النار والهواء كانا كامنين فى الماء فبرزا والآخر ان النار والهواء نفذا فيه من خارج والذي دعاهم الى ارتكاب أحد هذين القولين ان الكون اما ان يكون عن لاشيء وهو صريح البطلان أو عن شئ فان كان ذلك الشئ هو هذا الكائن بعينه فلا كون وان كان غيره فيلزم ان يصير شي شيئا وهو باطل لان الشى الاول ان كان باقيا فهو لم يصر شيئا وان انعدم فقد صار لاشيئا محضا لاشيئا آخر وان الاستحالة فى الكيفيات انما تمكن لوكانت اعراضا يمكن زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر على مايظنه بعضهم أو اعراض لايمكن ان تفارق موضوعاتها بل تبطل ذوات

الموضوعات اذا فارقتها والجواب ان الكون عبارة عن ان تخلع المادة صورة كانت فيها وتلبس صورة أخرى فمعنى صيرورة الهواء ماء ان المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية ثم خلعتها وتلبست بالصورة المائية فالهواء لم يصر لاشيئا محضا بل زالت صورته وبقيت مادته فلا يلزم محذور وانه قد ثبت فى العلم الاعلى ان الكيفيات اعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها والشيخ قد أبطل المذهب الاول بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضا وتبقي فى ظاهرها وباطنها لايمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن فى الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لايبرزه الارض والسحق ولايدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية لتى انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه النارية الباقية وكذا النارية الفاشة فى الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فى الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذهو شفاف لايمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما فى باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التى فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لايجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى بالخاصية قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو خلاف ماقاله الاطباء وأجاب عنه المحقق الطوسى بان الاجزاء النارية فى الادوية انما لاتظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ومثل ذلك لايمكن على مذهب هؤلاء لانهم لايقولون بالمزاج وابطل المذهب الثاني أولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من دون

حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من دون نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا وثانيا بان المائين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفُرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المائع لوجب ان يتسخن الذي فى المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك وثالثا بان الاناء المصموم(١) المفدم على تقدير هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن مافيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الابعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك رابعا بان القماقم (٢) الصياحة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنه الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليس مرجعهما واحدا كما قيل لان الثاني

(١) المصموم المسدود والمفدم الذي وضع في فمه فدام

(٢) جمع قمقم كهدهد آنية معروفة والصياحة فعالة من الصياح

منهما يدل على الكون والاستحالة معا والاول لايدل الا على الاستحالة فقط وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لاتتصعد بل تنزل بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة

﴿فصل في المزاج﴾ هذه البسائط اذا تصغرت واجتمعت وتماست وتفاعلت بعضها فى بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة كل منها كيفية الآخر تحصل كيفية متوسطة توسطا مابين الكيفيات المتضادة متشابهة فى أجزاء المركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وههنا مباحث

الاول ان تفاعل العناصر بعضها فى بعض يحتمل احتمالات ست لان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها امافاعل أومنفعل فذهب البعض الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة قالوا لان المادة لايمكن ان تكون فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتأثير والصورة لايمكن ان تكون منفعلة اذ ليس من شأنها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة او الكيفية منفعلة والصورة أو الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة واحدة مائية والكيفية ليست منفعلة لان انفعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان يكون معاأوعلى التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صرافتهما عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلاوجود الكاسر محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة وعلى الثانى يكون انكسار احدى الكيفيتين مقدما على انكسار الكيفية الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة الاولى كاسرة غالبة

وهو أيضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين فى الماء البارد وبواسطة الحرارة العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية الامر انها ليست فاعلة لا بواسطة الحرارة العرضية الثانى ان انفصال مادة أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا بتكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة اللتى للمادة المنفعلة فقعل كل كيفية فى مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة فى مادة الاخرى وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وأن المنفعل هو المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة فى تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون المنكسر كاسرا ولا كون المعدوم مؤثرا وأورد عليه بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها فى كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا تكون الاخرى باقية حين اعداد الاولى لمادتها فى مادتها ويكون اعداد الاخرى لمادة الاولى باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا تكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى

لمادتها فى مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان معدتين واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة فكيف تكون معدة لمادة الاولى بعد انعدامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاولى بعد اعداد الاخرى لمادة الاولى فتكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى لمادتها فكيف تكون بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا محيص عن الاشكال وذهب البعض الى انه لافعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفاتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية أخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر وأورد عليه بان تلك الاجزاء المتصغرة التى خلعت كيفياتها تكون متفاوتة فى الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة فى الكل وذهب البعض الي انه يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة فى حالة واحدة من جهتين فتكون غالبة من تلك الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وأورد عليه أولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث كيفية أخرى فى المادة أضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة ولو من جهتين وذهب البعض الا ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة

الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته فالانكسار ان معاولا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان الكيفيات باقية فى الممتزج بعد حصول المزاج ولا يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة قد تكسر سورة ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشيء ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية أقوى الى كيفية أضعف بان تنعدم الكيفية القوية وتحدث الكيفية الضعيفة فانكسار ان ان كانا معاً لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان مقصودتين حال وجود انكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين أيضا في تلك الحالة تحقيقاً لمعنى الانكسار وان كان أحد الانكسارين متقدماً على الآخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضى وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدماً على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة الشديدة فى الماء وتحدث فيه برودة أضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي كانت قد انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب يقتضي عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك والالما

انعدمت بعدوجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها من مقتضاها لانا نقول فحينئذ يلزم الدور لان البرودة الزائلة لاتعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ماذكرتم انما يلزم لوكان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة هكذا وقع القيل والقال ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق فى هذا المقام ان الصور النوعية للبسائط تقتضى كيفيات فى أجسامها بذاتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليبوسة فى النار بذاتها والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة فى الماء بذاتها والطبيعة الارضية تقتضى البرودة واليبوسة فى الارض بذاتها وكما ان تلك الطبائع تقتضى تلك الكيفيات بذواتها فى أجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك الكيفيات فى أجسام تجاور أجسامها وتماسها وتمازجها بواسطة كيفياتها الذاتية او بواسطة كيفياتها العرضية فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة فى جسم يماس النار أو يمازجها أو يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية وطبيعة الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره بواسطة برودته الذاتية وطبيعته تقتضى حدوث حرارة فيما تماسه او تمازجه او تجاوره ان كان فى الماء حرارة غريبة بواسطة حرارته العرضية ولا تقتضى طبيعة جسم حدوث كيفية فى جسم آخر يماسه أو يمازجه أو يجاوره اذا لم تكن فيه كيفية مخالفة لذلك الجسم مثلا اذا كان فى النار كيفية متوسطة ومازجها أو جاورها جسم فيه مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار فى الجسم المجاور كيفية

أصلا وكذا اذا مازج ماء بارداً بارد مثله لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة فتخالف كيفيتي الممتزجين أو المتماسين شرط فى تفاعلهما وتأثير طبيعة أحدهما فى الآخر وتأثر احدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيفيتان متضادتين كأن يكون فى أحدهما حرارة وفى الآخر برودة وفي أحدهما يبوسة وفى الآخر رطوبة أو متخالفتين نحوا ما من التخالف كأن يكون في أحدهما حرارة أو برودة شديدة وفى الآخر حرارة أو برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد السخونة أو الشديد البرودة بالماء الفاتر والقليل البرد فاذا امتزج جسمان مختلفا الكيفية سواء كانت كيفيتاهما ذاتيتين أو عرضيتين أو كيفية أحدهما ذاتية وكيفية الآخر عرضية وسواء كانت كيفيتاهما متضادتين أو متخالفتين نحوا من التخالف فعلت طبيعة كل منهما بواسطة كيفية فى الآخر فعلا وكسرت باعداد كيفيته الغير المنكسرة بعد الامتزاج كيفية الآخر وتكون كيفيتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما جسما كانتا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تانك الكيفيتان الصرفتان الغير المنكسرتين آلتين بفعل الطبيعتين معدتين لهما فى فعلهما فيستعد كل من الجسمين بعد امتزاجهما لان يخلع كيفيته الصرفة ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت فى ممازجه وأعدت طبيعة ذلك الممازج للتأثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من كيفيته الصرفة الى الكيفية المتوسطة فتزول عنهما كيفيتاهما الصرفتان وتحصل فيهما كيفية مناسبة للكيفية المعدة المذكورة ولا يزالان يتحركان فى الكيفية الى أن تتشابه الكيفية فيهما فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالمنفعل هو كل من البسائط التي تتصغر وتمتزج والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيفيته وتحدث فيه كيفية مناسبة لكيفيتها باعداد كيفيتها التى لا تنعدم حال الامتزاج وانما

تنعدم بعده وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها فى آن امتزاجها معدة فلا يجب بقاؤها بعد تحرك كل من تلك البسائط واستحالته في الكيفية ولا حين حصول الكيفية المتوسطة فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط الممتزجة معا لانه بعد امتزاجها يتحرك كل من تلك البسائط واستحالت فى الكيفية وفى آن الامتزاج لا انكسار لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم ان يكون المعدوم مؤثرا لان الكيفية التى انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج ليست مؤثرة بل معدة فلا يرد الاشكال على المذهب الثاني أو يقال ان فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة ليستعد الممتزج المركب من تلك العناصر لان تفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية متوسطة متشابهة ولا يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التى خلعت كيفياتها تكون متفاوتة فى الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة فى الكل وذلك لان تفاوت تلك الاجزاء فى الاستعداد حين بدء امتزاجها مسلم لكن الكيفية المتوسطة لا تفيض عليها فى بدء امتزاجها بل بعد الامتزاج تتدرج تلك الاجزاء فى الكيفيات وتتحرك فى الاستعدادات فلا تزال تتدرج فى الاستعدادات حتى يتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية المتوسطة فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد تفاوت وليعتبر بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية لا تفيض على اجزاء الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر امتزاجها مدة وتدرجت فى الاستعدادات زمانا وكمل استعدادها فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة فى الكل أو يقال بناء على أصول الاشاعرة

ان العادة الالهية قد جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة الممتزجة اذا استدام امتزاجها زماناً كيفية متوسطة من دون ان يكون هنك تفاعل بينها وكسر وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن لايناسب مااختلقه الفلاسفة من الاصول أو يقال ان الكيفيات الاربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف لكن كلا منها واحدة بحسب الماهية العامة فالجزء الناري اذا امتزج بالجزء المائي مثلاً فالجزء الناري وان خلع مرتبته من الحرارة بعد الامتزاج لكن لايخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقامالم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة علي جميع الاجزاء وكذا الجزء المائى وان خلع مرتبته من البرودة بعد الامتزاج لكن لايخلع البرودة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا مالم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة من الحرارة بسبب كسر برودة الجزء المائى الممتزج به اياها الى المرتبة لضعيفة من الحرارة شيئا فشيئا والجزء المائى يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب كسر حرارة الجزء النارى الممتزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئا فشيئا فالحرارة كاسرة ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معا فمعنى انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة وانحطاط الحرارة عنهما انما هو لامتزاج الجزء الناري بمافيه برودة فانحطاط الحرارة عنهما انماهو بالبرودة وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لامتزاجها بمافيه حرارة فانحطاطهاعنها انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط بها ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولايلزم الدور ولاضير فى كون

كيفيـة واحدة بالعموم غالبة ومغلوبة كما صورنا من ان كيفية كل واحد من العناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة فى آن الامتزاج وكل من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج معدة لان يتحرك كل من الاجسام الممازجة للجسم الذى فيه تلك الكيفية الصرفة الى ماهو أضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى انكسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدوث كيفيات أضعف منها وفقـه الامر ان انكسار كيفية جسم انمـا يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبـة شديدة من جنس تلك الكيفية الي مرتبة ضعيفة منه والحركة لا تقع فى آن فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط فى آن امتزاجها ثم اذا تحركت تلك البسائط بعد امتزاجها فى الكيفيات ففى كل آن يفرض فى زمان حركتها يكون فى كل منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي فى الآخر فى ذلك الآن فتنكسر كيفية كل منها أي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في ذلك الآن مرتبة أضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب الكيفيات التى تكون فى تلك البسائط فى الآنات المفروضة زمان حركتها معدة للمرتبة التى تكون بعده ولا يجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل فاذا تشابهت الكيفية فى الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر والانكسار لان الفعل والانفعال من الاجسام انما يتصور اذا تخالفت كيفياتها على مامر فان اراد صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا بأس عليه وان أراد ان الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد أحال فان انكسار الكيفية انعدامها فكيف تكون كيفية واحدة شخصية موجودة ومعدومة معا فى حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس

الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها لانفسها فاني لم أحصله بعد لانه ان أراد بسورة الكيفية التى حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية وبنفس الكيفية ماهيتها فى ضمن مرتبة بين مراتبها كما يدل عليه كلامه حيث نفى وجود سورة الحرارة فى الماء الفاتر وسورة البرودة فى الماء القليل البرد فلا شك ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تنكسر حرارة الماء الفاتر أيضا ولاتبقى فيه حرارته التي كانت قبل فيبين أي شيء انكسر هناك انفس الحرارة أم سورتها ولايمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر وان قال انه قد انكسرت هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر سورة الحرارة لا نفسها وأيضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك فى انه تزول بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة وتزداد به حرارة الماء الفاتر مما كان قبل فالفاعل فى زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته السابقة اما ان يكون سورة حرارة الماء الشديد الحر فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة الكيفية لانفس الكيفية على خلاف مازعم أويكون هو نفس كيفية الحرارة وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة أعنى ماهيتها موجودة في الماء الفاتر أيضا والفعل والانفعال بين الشيء ونفسه غير معقول وقد سبق انه لابد في الفعل والانفعال من التخالف وان أراد بسورة الكيفية اية مرتبة كانت من مراتبها سواء كانت شديدة أوضعيفة أي مرتبة من مراتب الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتشابهة وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة المتحققة فى جميع المراتب فيكون في الماء الفاتر أيضا سورة الحرارة وفى الماء القليل البرد أيضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر فى صورة

مزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الكيفية
وفى صورة مزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء
القليل البرد لا نفس الكيفيتين كما زعمه فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين
على ان الكاسر الفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على انه لا يرتاب فى ان
الجسم الشديد السخونة كالنار اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة
سخونته وانكسارها دون انكسارها اذا امتزج بالماء القليل البرد مع ان
الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت
فى نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم ان
لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف البداهة فتبين ان التفاوت
بين الانكسارين انما هو لان الكاسر فى الصورتين متفاوت فلا محيد عن
القول بكون سورة الكيفية كاسرة وأيضا ان كان مراده بنفس الكيفية
التى حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس ماهيتها المطلقة المتحققة فى جميع مراتب
الشدة والضعف وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت او ضعيفة
فلا يخفى ان كونها كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها انما يكون بتحققها
فى ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها
على هذا الشق فتكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وان
كان مراده بنفس الكيفية التى حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة
منها وبسورة الكيفية التى حكم بانها المنكسرة المنفعلة المرتبة الشديدة
منها فلا يخفى ان الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا ففي كل آن من زمان الكسر
وكل جزء من ذلك الزمان تكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس الى
الكيفية التى كانت قبلها وكاسرة فاعلة لزوالها اعنى انكسارها على زعم هذا

القائل وهكذا الي ان تحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فتكون الكيفية المزاجية كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التى قبلها اذليس هناك كيفية أخرى يستند اليها كسر الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيلزم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجيـة على زوال ماقبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل لـكلامه معنى لست أحصله فتحقق ان العناصر الاربعـة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل تام وفعلت صورة كل منها فى عنصر آخر بكيفيته المضادة لكيفية الآخر فحصلت كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون فى الجزء النارى مثلا كيفية مثلها فى الجزء المائى والجزء الهوائى والجزء الارضى بحيث يستبرد كل جزء منها بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الي الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانمـا شرط التماس التام بينها فى حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انمـا يكون بتجاورها فكلما كان التجاور أتم كان التفاعـل أبلغ والتماس غاية التجاور فكلما كان التماس بينها أتم كان التفاعل بينها أبلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصغرت جدا اذ التماس بين الاجسام انمـا يكون بالسطوح لان تلاقيها انمـا يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح فكلما كانت السـطوح أكثر كان التفاعل المعلل بتلاقيها أكثر ومتى كانت أقل كان أقل وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء انمـا تكون بتصغرها فكلما كان تصـغرها أكثر كان التفاعل بينها أبلغ وهـذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انمـا يكون

بتجاورها فلما ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطا في هذا التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أو لا يعتبر فيه شئ من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثانى باطل والا كان الماء يتسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضرورى البطلان فتعين الاول وهو ان يعتبر فى ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضى نوعا من المحاذاة والقرب فحينئذ اما ان يسخن المتوسط بينهما(١) اولا يسخن وعلى الثاني لا يسخن المنفعل الأبعد أيضا بالطريق الاولى وعلى الاول يكون المتسخن المتوسط القريب مؤثرا فى المنفعل البعيد بالمجاورة وهو المطلوب واعترض عليه الامام بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة وكذلك المرئي يؤثر فى العين ولا يؤثر فيما بينهما فان قيل ان المتوقف على التماس هو التفاعل من الجانبين ولا تفاعل فى الصور المذكورة فلا نقض بها قلنا لما جاز تأثير احد جسمين فى الآخر من غير ملاقاة جاز تأثير الآخر فيه أيضا من غير ملاقاة وحجتكم ان صحت كانت مانعة من تأثير أحدهما فى الآخر أيضا ثم قال والحق فى هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو فى اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونحن لا نمنع ان ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاة هذا كلامه والحاصل ان المزاج انما يحصل بالتماس التام المستلزم للتفاعل البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا تحصل الكيفية المتوسطة المزاجية ولو أمكن التأثير والتأثر بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها

(١) بين الفاعل والمنفعل

أيضا لو بقيت كيفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل يحس بكيفية كانها واحدة لاجل المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج ولعلك قد دريت بما تلونا عليك من التفصيل ان الفاعل فى هذا التفاعل المأخوذ فى تعريف المزاج هي صور البسائط وكيفياتها معدات وان أسند الفاعل الى الكيفيات لكونها معدات لم يبعد فما قال الشيخ فى كليات القانون من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس كل واحد منها أكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها ليس عليه باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله عناصر متصغرة الاجزاء لا الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة القوى اعني الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصغرة الاجزاء المتماسة غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها فى بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها وانما اسند التفاعل فى صدر كلامه الى الكيفيات المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية ومعدات لها والله اعلم بمراد عباده وقد افضي بنا الكلام الى الاسهاب لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب والله الموفق للصواب

المبحث الثانى

المركبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى

عناصر ومن حيث انها يحصل بتنضيدها عالم الكون والفساد تسمي أركانا
ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى أصول الكون والفساد
والدليل على كون المركبات متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا
حللت بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء أرضية ومائية فذلك يدل على ان
الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه تفرقتها الحرارة التى من
شأنها تفريق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائيـة فيها فلانها لولم يكن
فيها اجزاء هوائيـة كانت المركبات فى غاية الاندماج والرصانة ولكانت
أحجام الاجزاء الارضية والمائية التى تحللت اليها المركبات مساوية لاحجام
المركبات واما وجود الاجزاء النارية فيها فـلان اجتماع الاجزاء الارضية
والمائية والهوائية فى المركبات يحتاج الى جامع مفيد لنضج وطبخ موجب
لحصول مزاج يستتبع صورة نوعيـة مانعة من التفرق وذلك الجامع هي
الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه اقناعى لا يفيد اليقين اما أولا فلان شان
الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لا جمـع المختلفات التى هى الماء
والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة وأفنت الرطوبات بقيت المختلفات
مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك والحق ان المزاج لا يكون الا بحرارة
منضجة او طابخة وكون شأن الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما
هو اذا كانت الحرارة غالبة على سائر الـكيفيات ولكنها حينئذ لا تـكون
منضجة وطابخة واما ثانيا فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر فى
الجزء الارضى والمائى اذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير
والتأثر فلابد لهما من جامع آخر غير الحرارة النارية حتى تفيدهما النار طبخا
ونضجا وتحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق فلم لا يجوز ان يكون

ذلك السبب الجامع هو لمانع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبخ النار ونضجها لباقى الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء النارى والحق ان الجامع بين الجزء الارضي والمائى غير الحرارة النارية بدون النضج والطبخ لا يكفى لحصول الكيفية المزاجية فلا تحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة النارية واما ثالثا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمساك عندهم فلا يحتاج الى جامع آخر والحق مامر من ان مطلق الجامع لا يكفى لحصول المزاج بل لابد فيه من طبخ ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء النارى والحق ان هذا مكابرة واما خامسا فلان كون تخلخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها ممنوع لجواز ان يكون تخلخلها من قبيل الانتفاش كما في القطن وهذا أيضا مكابرة وانتفاش القطن أيضا من جهة الهواء المتداخل فيه واما سادسا فلان تحليل المركب الى الجزء الارضى والمائى لا يفيد الجزم بتركبه منهما لجواز حدوثهما عند التحليل وهذا أيضا مكابرة اذ التحليل انما يكون الى مامنه التركيب الثانى انا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولابد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة لئلا يفسد لانا اذا ألقينا البذر فى الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء أو حر الشمس أو لا يكونان على ماينبغى يفسد البذر ولا ينبت فعلم ان النبات مركب من العناصر الاربعة ولما كان تكون الانسان من الدم والدم يتكون من الغذاء والغذاء اما حيوان أو نبات وتكون الحيوان وازدياد حجمه وبقاؤه اما بالنبات كما في بعض الحيوانات أو بحيوان آخر حاله كذلك كما فى الجوارح فالكل آيل الى حصولها من العناصر الاربعة وهذا أيضا اقناعى اما أولا فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان

تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ماذكر استدلال بطريق الدوران وهو لا يفيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ماذكر والذين شككوا فى تركب المواليد الثلاثة من العناصر الاربعة قالوا أولا ان النار غير موجودة فى المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول الصورة النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها واستعداده لقبول صورة مايخالطه أقوى لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب أولا بالنقض بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان المفسد كامتحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية أقوى وقالوا ثانيا ان النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلا تبقى نارا والجواب ان حافظ التركيب يحفظها عن الانتفاء وامتزاج الاجزاء المائية والارضية يزيل كيفيتها لا صورتها

المبحث الثالث

اختلفوا فى ان صور البسائط هل هي باقية فى المركبات وانما استحالت كيفياتها أم لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس صورة تركيبية متوسطة الكيفية مباينة لصور البسائط فذهب عامة المشائية الى الاول والآخرون الى الثانى واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على البسائط الممتزجة وان كانت مباينة لصورة كل من البسائط لكنها أمر متوسط بين صورها ومنهم من قال انها صورة أخرى من النوعيات وليست أمرا متوسطاً بينها واستدل الشيخ على بطلان المذهب الثانى بانه

لامزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون بعد بقاء الممتزجات باعيانها ولعلهم يلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستحالت فى كيفياتها فسدت فتكون صورة تركيبية فى المادة متوسطة الكيفية بين كيفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك وقد يستدل على بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم فى القرع والانبيق تميز الى جسم مائي قاطر والى كلس أرضي غير قاطر فتحقق ان فى أجزاء اللحم جزأ له صورة مائية وجزأ له صورة أرضية ولم تخلع بسائطه صورها ولعلهم يقولون انه فى القرع والانبيق تنقلب اجزاءه فتفسد الصورة التركيبية وتتكون الصور العنصرية فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض أجزاءه والتكلس فى بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات الاجزاء يدل على اختلافها بالمائية فان اختلاف اللوازم يدل علي اختلاف الملزومات وهو انما يتصور ببقاء صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد تختلف أجزاؤه فى استعداد الانقلاب فبعض أجزاءه تستعد للانقلاب الى عنصر وبعضها يستعد للانقلاب الى عنصر آخر فعلم ان اختلاف استعدادات الاجزاء لايدل على اختلافها بالماهية ولعل الانصاف يقضي بان العناصر الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة نوعية واحدة بعد خلعها الصور العنصرية فكون بعض أجزائه عند التخليل ماأ قاطرا وبعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان أجزاء المركب مختلفة بالماهية فصورها باقية كما هو مذهب المشائية ومايستدل به على بطلان بقاء صور البسائط في المركب من ان صورها لو كانت باقية عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صورا زائدة على صور البسائط

كالصور اللحمية مثلا لجاز ان تحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في كل واحد منها حين انفراده فنى غاية السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاجتماع والامتزاج شرطا فى حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط فى المركبات إعضال عويص ليس لهم عنه مناص ومحيص وهو انه لو كانت صور البسائط باقية فى المركبات كانت مادتها متقومة متحصلة بصورها فى حال التركيب ولا تكون محتاجة في تقومها الى صور المركبات كالصورة الياقوتية والذهبية فتكون صور المركبات اعراضا لانها على هذا التقدير تكون حالة فى محل مستغن عنها والحال فيما يستغنى عنه عرض عندهم مع انهم قد أجمعوا على ان الصور التركيبية جواهر ومايجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان كانت متقومة متحصلة بصورها لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها بل هي حالة فى المجموع الممتزج من البسائط وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصور التركيبية محتاج في تقومه اليها فهي حالة فى محل محتاج اليها فتكون جواهر لا اعراضا فى غاية السخافة لان مجموع العناصر متضمن لامرين الاول البسائط والثانى وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها غير محتاجة فى تقومها الى الصور التركيبية فانما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو أمر عرضى والحال الذي يحتاج اليه المحل فى أمر عرضى ولا يحتاج اليه فى وجوده يكون عرضا لا صورة جوهرية فتكون الصور التركيبية اعراضا لا جواهر وأما ما يقال من ان الحال الذي يحتاج اليه المحل فى وجوده بالفعل أو فى تحصله نوعا وحقيقة حقيقية يكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية كالصورة

الياقوتية وان كانت لاتحتاج اليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج اليها في تحصلها نوعاً وحقيقة حقيقية أي ياقوتا مثلا فتكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر أنواعاً وحقائق جواهر لا اعراضا فني غاية لسخافة فان الارض لم يشترط فى حده ان لايكون جزء الشيء بل معناه هو الحال فى المحل المستغنى عنه فى الوجود بالفعل وهذا المعنى متحقق فى الصور التركيبية فكيف لايكون اعراضا على أنا قد أبطلنا هذا القول بوجوه عديدة فى كتابنا الموسوم بالجنس العالي فى شرح الجوهر الغالي

(المبحث الرابع) المزاج اما ان يكون مقادير كيفيات بسائطه فيه متساوية متقاومة وتكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطا حقيقيا متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي أولا يكون كذلك بل يكون مائلا عن حاق الوسط الى أحد الطرفين وهو غير المعتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي قد اختلف فى استحالته وامكانه فقال الشيخ انه لايجوز وجوده فضلا عن ان يكون مزاج انسان أوعضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لايمكن اجتماع أجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعية الى الافتراق والحصول فى أحيازها وليس واحد منها غالبا حتى يقسر الباقي فى حيزه فتفترق بالضرورة لوجود المقتضى وعدم المانع والممتزج من العناصر يجب ان تجتمع أجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة فى الكيف وهي تدريجية لاتقع الا فى مدة واعترض عليه بوجهين الاول انه يجوز ان تجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى الفوق أعنى النار والهواء فى جهة السفل والثقيلان المائلان الى التحت فى جهة العلو لاسباب خارجية فيقسر الثقيل

الخفيف وبالعكس فيتمانعان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبعية اوشيء من المتعادلين لايقوى على دفع الآخر فتجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج ولعل الفطرة السليمة العادلة تقضى بانه فى الصورة المذكورة التى تقتضى ان تكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع الاجزاء الخفيفة سافلة لايتأتى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء فلا يحصل الفعل والانفعال اللذان يوديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة بين جميع الاجزاء فكيف يحدث المزاج الا ان هذا لايفحم المناظر الثانى ان القاسر الجامع لاينحصر فى العنصر فمن الجائز ان يكون هناك قاسر خارجى يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بانه لو وجد لكان له حيز طبعى لما سبق فى سماع (١) الطبعى ولايجوز ان يكون حيزه حيز أحد البسائط لامتناع الترجيح بلا مرجح ولا حيز في الواقع سوى أحياز البسائط والا لزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل فى غاية الوهن لان المعتدل الحقيقي يتعادل فيه الخفة والثقل فيكون متحيزا بين حيزى الخفيفين وبين حيزى الثقيلين كما أشرنا فى فصل الحيز أو يكون حيزه حيث اتفق وجوده كما هو المشهور ويجوز أن يكون له حيز آخر سوى أحياز البسائط يشغله بسيط بالتخلخل لضرورة امتناع الخلاء وقد يورد على الوجهين جميعا بانهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لاعلى امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كيفياته الاول أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن الجائز ان يوجد مركب تتساوى كيفيات بسائطه

(١) يريد الجزء الطبيعي

ويتفاوت ميولها الى احيازها بسبب تفاوت بعدها عن أحيازها الطبيعية فان الميل الطبيعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده وقال الامام يشبه ان يكون الحق في هذه المسئلة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل أو سريع غلبة بعض بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية أقسام لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فاما في الحرارة فقط أو في البرودة فقط أو في الرطوبة فقط أو في اليبوسة فقط فهذه أربعة أو في الحرارة والرطوبة أو في الحرارة واليبوسة أو في البرودة والرطوبة أو في البرودة واليبوسة فهذه أربعة أخر فكلٌّ ثمانية ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم وهو المركب الذي يكون فيه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي يكون اليق بحاله والنسيب بافعاله وان كان ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الاليق به والانسب له ان يكون حارا ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الانسب به ان يكون باردا ليكون جبانا نافرا والثاني غير المعتدل الطبي وهو مالا يكون كذلك وبيان ذلك ان لكل نوع من المركبات مزاجا ذا عرض له طرفا افراط وتفريط مثلا مزاج الانسان يتحمل زيادة الحرارة الى حد لا يتجاوزه حتي لو جاوز مزاج ذلك الحد لم يكن المزاج المجاوز عن ذلك الحد من الحرارة مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك وكذا يتحمل زيادة البرودة الى حد لا يتجاوزه بل لو جاوز مزاج ذلك الحد من البرودة لم يكن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالارنب مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك فالمعتدل الطبي هو ما يتوفر عليه من

كميات العناصر و كيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق به على أعدل قسمة ونسبة مثلا يفرض مزاج ينبغى له ويليق ان تكون نسبة حرارته الى برودته بالضعف ونسبة رطوبته الى يبوسته أيضا بالضعف ويكون عرض حرارته مابين عشرة أجزاء الى عشرين وعرض برودته من خمسة الى عشرة وكذا عرض رطوبته من عشرة الى عشرين وعرض يبوسته من خمسة الى عشرة وكذا عرض رطوبته من عشرة فمتى كانت هذه النسبة محفوظة فى مزاج شخص من أشخاص هذا النوع ولم يخرج من حدى عرضه كان ذلك المزاج معتدلا سواء كان حرارته ورطوبته اثنتى عشرة اثنتى عشرة وبرودته ورطوبته سنا ستا أوكان حرارته ورطوبته ست عشرة ست عشرة برودة ورطوبة ثمانيا ثمانيا أوغير ذلك مما تكون النسبة فيه محفوظة ولايخرج من حدى عرضه ومتى لم تكن النسبة محفوظة كان المزاج غير معتدل فغير المعتدل بهذا المعنى أيضا على ثمانية أقسام احدها ان يكون احر مما ينبغى فقط وثانيها ان يكون ابرد منه فقط وثالثها ان يكون أرطب مما ينبغى فقط ورابعها ان يكون أيبس منه فقط. وخامسها ان يكون أحر وأرطب منه وسادسها ان يكون أحر وأيبس منه وسابعها ان يكون أبرد وأرطب منه وثامنها ان يكون أبرد وأيبس منه

(المبحث الخامس) قال المعلم الثانى فى عيون المسائل حكمة البارى فى الغاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة وهكذا قال الشيخ فى الاشارات انظر الى حكمة

الصانع بدء فخلق أصولا ثم خلق منها أمزجة شتى وجعل كل مزاج لنوع وجعل أخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره النفس الناطقة وبالجملة فاعدل الامزجة عندهم مزاج الانسان قالوا اذا امتزجت العناصر واستقرت على كيفية واحدة متشابهة استحقت ان يفيض عليها من المبدأ الفياض الذى أعطى كل شيء خلقه مايحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت الى الافتراق سريعا بمقتضي طبائعها لكنها تختلف فى ذلك الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات أمزجتها فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا فابعدها عن الاعتدال أبعدها عن الكمال وهو المركب المعدني فانما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال فى الغاية ان تفيض عليه صورة ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون ان تكون صالحة للنشو والنماء والتوليد والاغتذاء وماهو أقرب منه الى الاعتدال وهو النبات يستحق ان يفيض عليه نفس يكون مبدأ آثار لايترتب على الصورة المعدنية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وماهو أقرب منه الى الاعتدال أشبه بالمبدأ الفعال وأحق بان تفيض عليه مايكون مبداء لاثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالادراك والشعور ولما كانت النفس الناطقة أشرف الصور والنفوس العنصرية ينبغى ان يكون المزاج القابل لها أشرف الامزجة وأقربها الى التوسط الحقيقى فمزاج الانسان ينبغي ان يكون أعدل الامزجة واختلفوا فى أعدل أصنافه فقال الشيخ أعدل الاصناف سكان خط الاستواء وقال الامام هم سكان الاقليم الرابع وتصوير ذلك انهم قسموا الربع المسكون من الارض سبعة

أقسام متساوية العرض سموا كل قسم منها اقليما فالاقليم الاول مايلى خط الاستواء وطوله عشر آلاف ومائتان وثلاثون ميلا وهو أطول الاقاليم يأخذ من شرق أرض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند والسند والطرف الجنوبى من أرض الحجاز وأكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهى الى البحر المحيط الغربي والثانى يأخذ من أرض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار ملكها دهلى ومعظم بلادالسند ويصل الى عمان ويمر بالطائف والحرمين المحترمين الشريفين أدام الله سبحانه تشريفهما وتعظيمهما ويقطع القلزم والنيل والارض المغرب وينتهى بالبحر المحيط والثالث يأخذ من شرقي أرض الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة الهند ومولتان من ارض السند وبزابل وسجستان وكرمان وفارس وأصفهان واهوازو واسط وبصرة وكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس ودمياط واسكندرية ثم ببلاد أفريقية ويصل الى البحر المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وخطا وبجبال كشمير وكابل وغوروأكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم وأكثر بلاد عراق العجم وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وحلب وانطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهى الى المحيط والخامس يأخذ من أقصى بلاد الترك ويمر بفرغانة وسمرقند وبخارى وخوارزم وديار الارمنية وساحل بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان بعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهى الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات أتراك الشرق وشمال بلاد ياجوج وماجوج وبجبال يأوى اليها الاتراك كالوحوش ويقطع بحر الشام وتنتهى العمارة الى جزيرة تسمى تولى يقال ان اهلها

يسكنون الحمامات لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذى يليه الاقليم الاول فابتداؤه من جنوب شرق أرض الصين ويمر بجنوب جزيرة سرانديب ثم شمال جزائر الفرنج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التى منها منابع نيل مصر ثم جنوب سودان العرب الي ان ينتهي الى المحيط الغربى فالشيخ يقول ان أمزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء أعدل لتشابه أحوالهم فى الفصول وتعادل ليلهم ونهارهم فكأنهم فى ربيع دائم والامام يقول ان الاقليم الرابع أعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة سكانه أعدل ولذا تراهم أحسن ألوانا وأجود اذهانا وأطول قدودا وأصح أبدانا وأكرم أخلاقا وعادا(١) وأكثر نسلا وأولادا وتحقيق الكلام فى ذلك وبسط القول فيه بالكتب الطبية أخلق هذا اعلم ان المركبات من العناصر منها مالا مزاج لها وهي كائنات الجو ومنها مالها مزاج فمنه مالا نفس له وهي المعدنيات ومنه ماله نفس مائية فقط وهى النباتات ومنه ماله نفس حساسية وهى الحيوانات ومنه ماله النفس الناطقة وهو الانسان فلنعقد للبحث عن كل منها فصلا

(فصل) في كائنات الجو اعلم ان المركبات التي لامزاج لها ولا لها صورة تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من البخار والدخان وهما يحدثان من الحرارة سواء كانت حرارة النار أو حرارة الشمس فان الحرارة اذا أثرت فى البلة صعدت منها أجزاء هوائية ومائية وهي البخار وأجزاء نارية وأرضية وهى الدخان والبخار لطيف صعوده ثقيل والدخان كثيف صعوده خفيف ويتصاعدان في الاكثر مختلطين وقلما يتصعد أحدهما ساذجا لكن

(١) جمع عادات

البخار لا يرتقى الا الى الطبقة الزمهريرية من طبقات الهواء والدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار فان كان فى الجو حرارة حللت الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فاما ان يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضرب به البرد فيتكاثف فينعقد سحابا فان لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا فان نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة فى الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير ولا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشتوى ان كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانعقاده حبا فينزل ثلجا وان كان ضعيفا لم ينجمد فينزل مطرا ولا فى حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب أجزائها المائية لغلبة الحرارة هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكشفه الهواء الحار فتهرب البرودة دفعة الى باطنه فينعقد بردا بردا وينزل وربما يكون البخار يتخلخل بالحرارة فيشتد استعداده للجمود كما ان الماء الحار أسرع جمودا من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا جمد الماء سخنوه فاذا ضرب(١) البخار المتخلخل بالحرارة بردا يجمد بعد ان صار حبا كبيرا فينزل بردا واما ان لا يبلغ الي الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا ولم ينعقد سحابا فهو انصباب وربما ينعقد سحابا ماطر الشدة برد الهواء القريب

(١) أصاب

من الارض وحكى عن الشيخ انه كان على بعض الجبال المحيطة بقرية فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعدا يسيرا فانعقد سحابا ماطرا وكان الشيخ فوق الغام في الشمس واهل القرية يمطرون وقد سمعنا مثل هذا من كثير من الذين يقيمون على الجبل الشمالى من أرضنا وان كان قليلا فاذا ضربه برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة فى أجزاء صغار لايحس بها الا عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو مايسقط بالليل كالثلج وان لم ينجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج فهذه تتكون من البخار فى الاكثر وربما يتكاثف الهواء نفسه لشدة البرد فيستحيل الى هذه الاشياء قال الامام تكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطا بالبخار ووصل الى الطبقة الزمهريرية يتكاثف البخار وينعقد سحابا ويحتبس الدخان فى جوفه فذلك الدخان ان بقي حارا قصد العلو لاجل الاجزاء النارية الصاعدة بالطبع ومزق السحاب تمزيقاً عنيفا وان صار باردا تكاثف وتثاقل وقصد السفل ومزق السحاب تمزيقا عنيفاً فيحدث من تمزيقه السحاب ومصاكته اياه صوت هو الرعد ثم ان ذلك الدخان قد يشتعل بتسخين الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه نارية وأرضية قد عمل فيها الحركة والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فتشعل بأدني سبب مشتعل فكيف لايشتعل بالتسخين القوى الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا ينطفئ سريعا وهو البرق وان كان كثيفا لاينطفئ حتي يصل الى الارض وهو الصاعقة وهى قد تكون كثيفة شديدة

تضعضع أركان الابنية المشيدة الراسية وتدك قلل الجبال الشاهقة القاسبة (١) وتحترق الاحجار الصلبة وقد تصير لطيفة تنفذ فى المتخلخل ولا تحرقه وتذيب الذهب فى الكيس ولا تحرقه واذا تصعد الدخان ووصل الى كرة النار يشتعل كما تراه فيما اذا أطفأت سراجا ووضعته تحت سراج مشتعل يتصل دخان السراج المطفى بالمشتعل فيشتعل ذلك الدخان وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفى فيشتعل ذلك السراج فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذت فيه النار بسرعة فيرى كأنه كوكب ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث محترقا على صورة ذؤابة او ذنب أو حيوان له قرون وربما يبقي أشهرا وهى الكواكب ذوات الاذناب وذوات الذوائب وذوات القرون والنيازك والاعمدة وماكان منه غليظا فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فيري كالجمرة وماكان منه أغلظ يرى أسود كالفحم عند تعلق النار به أو يرى كانه ثقبة ومنفذ خال واذا كان الدخان المشتعل بالنار متصلا بالارض غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الي الارض فيري كأن تنينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض أحرقت تلك المادة وما يقارنها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث فى الجو من البخار الهالة وقوس قُزَح أما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النَّيِّرِ فى أجزاء رشية (٢) صغيرة صقلية كانها مرايا متراصية محيطة بغيم رقيق لطيف غير ساتر ماوراءه واقع فى مقابلة النير حائل بينه وبين الرائى فيري النير نفسه فى ذلك الغيم ويرى فى كل من تلك الاجزاء الرشية صورة فترى دائرة تامة

(١) الصلبة (٢) شفافة صافية

أونافصة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سببها ان
السحاب الرقيق الواقع فى مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه
الى النير لصقالته فيستضىء الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى
النير وضوءه جميعا كأنه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر
الي نار صغيرة توقد من بعيد فترى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها
بضوئها وعدم تمييز الحس بين الضوء الاصلى والعارضى وقد يتفق أن
يحدث هالتان أو أكثر حول النير اذا وجدت سحابتان أو أكثر على
الصفة المذكورة وترى الهالة التحتانية أعظم لانها أقرب الى الناظر وحدوث
الهالة حول القمر أكثر وحدوثها حول الشمس وهى التى تسمى بالطُّفاوة
أندر لانها تحلل السحب الرقيقة وحدوث الهالة يدل على حدوث المطر
لانها تدل على رطوبة الهواء وأما قوس قزح وهو مايرى شبيه قوس فوق
الأفق فسببه انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء بخارية لطيفة
شفافة صافية رشية على هيأة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل
أوسحاب غليظ كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق الآخر فاذا أدبر
الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقلية صارت الشمس فى
خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس
لكونها صقيلة فأدت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة فيرى
قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب اختلاف ضوء الشمس وألوان السحاب
والبسط فى ذلك يستدعي اطنابا لايليق بهذا المختصر ... ومما يحدث من
الدخان فى الجو الريح فانه اذا صعدت أدخنة كثيرة الى فوق فعند
وصولها الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء

من نزولها فتحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتصل الى كرة النار فتحرق ويرجع رمادها بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك فيتموج الهواء وتحدث الريح الحارة وقد تمزق الادخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك وتحدث الريح وقد يتفق أن يتخلخل جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع مايجاوره ويدفع ذلك المجاور مايجاوره وهكذاالى أن تضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره فيتحرك مايجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره وتحدث الريح وقد تتسخن الريح لمرورها على ارض حارة أولاحتراقها فى نفسها بالاشعة أولاختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة جدا فتحرق الابدان وهي المسماة بالسموم ومن الرياح مايسمى بالزوبعة والاعصار وهى ريح تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة أما الهابطة فسببها أنه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى أسفل فعارضها فى طريقها قطعة من السحاب تصدفها تلك القطعة من تحت وتدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع جزء من تلك الريح بين دفع مافوقه اياه الى أسفل وبين دفع السحابة التى تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعتين أن يستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية على أنفسها وأما الصاعدة فسببها تلاقي ريحين متقابلتين مختلفى الجهة وربما تبلغ قوة الاعصار الى أن تقلع الاشجار العظيمة من أصولها وتذهب بالاثقال والحمول ثم الريح والمطر فى الاكثر يتمانعان فان الريح فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها فلا تمطر والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا

تتمكن من الصعود فلهذا تكون السنة التى تكثر فيها الامطار تقل فيها الرياح وبالعكس ومما يحدث فى الجو علي وجه الارض فى بعض البقاع من البخار أنوار تشاهد بالليل فى تلك البقاع وذلك اذا كان فيها طبيعة كبريتية يرتفع منها فى الليالى أبخرة على تلك الطبيعة وتخالط هواءها الذى صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الادهان السريعة الاشتعال فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى على وجه الارض وفى الهواء شعل مضيئة ومما يحدث فى الارض من البخار انفجار العيون وذلك أن الارض قد تتخلخل بمجاورة الماء فتكون فيها فرج وثقب يملؤها هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الارض فينقلبان ماء فما له قوة على تفجير الارض ومدد بحيث تستتبع كل جزء منه جزأ آخر يفجر الارض عينا جارية ويجرى على الولاء ضرورة امتناع الخلاء فانه لما انقلب مافى باطن الارض من الاهوية والابخرة ماء بسبب البرد وجري ذلك الماء من باطن الارض الى ظاهرها انجذب الى مكانه هواء آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء وينقلب ذلك الهواء والبخار ايضا ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجرى فينجذب الى هناك هواء وبخار آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وماله قوة على تفجير الارض لكن ليس له مدد يحدث منه عيون راكدة وما ليس له قوة يحدث منه القنوات والآبار فان مياهها تتولد عن ابخرة ضعيفة القوة اذا أزيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه بأدنى حركة فان جعل لها ميل واضيف اليه مايمده فهو ماء القنوات والا فهو ماء الآبار وقد ذهب أبو البركات لانكاره انقلاب الهواء ماء الى أن

هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتصرفة فى عمق الارض وثقبها وايد
مذهبه بزيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار ونقصانها عند
نقصانها وبان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه فى الشتاء فلو كان
السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب أن تكون مياه الآبار فى الصيف
أزيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بالعكس وهذا أيضا ليس ببعيد بل
هو أقرب الا أن ما استدل به على نفى السبب المذكور اولا انما يدل على
انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا أصلا ومما يحدث فى الارض
من البخار والدخان الزلزلة فان سببها الاكثرى انه اذا تولد تحت الارض
بخار دخانى كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ
فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتتزلزل
الارض بحركته وربما شق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار
محترقة وانقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا
والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثرى لها ان البلدة التى تكثر فيها
الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ
الابخرة التى تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التى أرضها رخوة
متخلخلة تقل فيها الزلزلة (تنبيه) اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر
الكائنات والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال يخلق مايشاء وحكم حكيم
بديع بديع الانشاء في الارض والسماء لايحتاج في تكون الاشياء الى
الى مادة ومدة ولا الي معد وعدة لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات
بأسباب عادية وقدرته الشاملة كونت مواد عناصر وأعدتها لتكوين
أشياء مادية ورتبت عليها مصالح وغايات وجعلتها على عظمته وحكمته

أدلة وأيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها أبخرة وأدخنة وجعلها مواد وأسبابا فكون منها مطرا وماأ وسحابا وأخرج حبا ونباتا وقدر لكل منها فصولا وأوقاتا وجعلها أرزاقا وأقواتا فتبارك الله أحسن الخالقين

﴿ فصل فى المعادن ﴾ المركب الذى له مزاج تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة تركيبية منوعة حافظة للتركيب فان لم تكن تلك الصورة نفسا كان المركب معدنيا فهو لا يغتذى ولا ينمو وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات المعدنية على قسمين منطرقة وغير منطرقة فأما المنطرقة وهى التي تقبل ضرب المطرقة بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع الى الاعماق وتنبسط فسبعة أجساد وهى الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني (١) والاسرب والحديد فهذه أجساد منطرقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والميناء فانها ليست بمنطرقة وبخلاف مثل الشمع والقير فانها لا تصبر على النار وبخلاف الاكلاس والاحجار التى لا تذوب فان قيل الحديد أيضا لا يذوب بل يلين قلنا بل يذوب بالحيل أما الذهب فيعرف بأنه جسم منطرق صابر على النار ذائب أصفر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية وأما الفضة فتعرف بأنها جسم منطرق صابر على النار ذائب أبيض رزين بالقياس الى بقية الاجساد يتولد من الزيبق والكبريت وذلك لان الكبريت يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتى امتزاجا محكما حتى انه لا ينفرد منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا

(١) هو بالفارسية روح توتيا وقيل هو نحاس يشبه الذهب ويتخذ منه مرآة

شديدا بشكل مايحويه ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب الذى هو فى غاية اللطافة فربما أحاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان تلاقت قطرتان فلا يبعد أن ينحرق الغلافان الترابيان وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة والغلافان غلافا واحدا كبيرا فالكبريت عنصر مثل الزيبق اذا تقرر هذا فاعلم ان هذه الاجساد السبعة تتحلل الى زيبق عند الاذابة أما الرصاص فظاهر وأما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون كالزيبق المحلول والتحليل انما يكون الى مامنه التركيب وأيضا لولم يكن عنصرها الزيبق لما يتعلق الزيبق بها واللازم باطل وأيضا لولا ذلك لما صار الزيبق اذا عقد برائحة الكبريت كالرصاص وهو باطل وأيضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة من الزيبق بمصر ببعض الحشائش الرطبة فيه ووضعها فى روث على النار فعلم أن تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزيبق باختلاطها وسبب اختلافها اما اختلاف الزيبق أو اختلاف الكبريت أو اختلاف تأثر أحدهما عن الآخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما فان كان الكبريت مع نقائه أبيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة غير محترقة تولد الذهب وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة ولكن قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكأنه ذهب فج وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا وكان فى الكبريت قوة احراقية تولد النحاس وان كان الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق وكان مداخلا اياه تولد الرصاص الابيض وان كان الزيبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب

والالتئام وكان الزيبق متخلخلا أرضيا وكان الكبريت رديا محرقا تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضعيفى التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله أن الزيبق ينعقد بالكبريت أنواعا من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية فتولد هذه الفلزات (١) من انعقادات الزيبق بالكبريت على أنحاء شتى مفيدة لامزجة خاصة معدة لفيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وان كان هذا البيان لا يفيد القطع لجواز أن يكون الزيبق والكبريت صافيين ويكون الكبريت أبيض ويعقده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخلا فى قسم من الاقسام وكذا يجوز أن يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا وهذا أيضا خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصر بينها وأيضا يجوز أن تكون الاحوال الطبيعية على خلاف الاحوال الصناعية على أنه يجوز أن تتكون هذه الاجساد بوجه آخر أيضا كما يزعمه المهوسون بالكيمياء (وأما) غير المنطرقة فعدم انطراقها اما لغاية الرطوبة كالزيبق أو لضعف التركيب سواء كان مما ينحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحيّ الجوهر كالملح والنوشادر فان المائية فيهما أكثر من الارضية فكل منهما ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس وكالزجاج فانه مركب من ملحية وكبريتية أو كان مما لا ينحل بها وهو الذى يكون دهنى الرطوبة كالكبريت والزرنيخ واما لغاية اليبوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التى يقال لها الجواهر والفلزات وغيرها ثم انه اختلف فى أن تكوّن الذهب والفضة

(١) أي الجواهر

ممكن أم لا وعلى تقدير امكانه واقع أم لا فذهب الشيخ الى أنه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع واستدل عليه بأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد أنواعا مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص أكثر مافيه من النقص لكن هذه الأمور المحسوسة لايجوز أن تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واعترض عليه أولا بمنع اختلاف تلك الاجساد نوعا وهو مكابرة وثانيا بأنه ان أريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية أنها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم أنها مباد لهذه الخواص والاعراض وان أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لايكفى العلم بجميع المواد على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لاتعلم على التفصيل وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك وذهب أكثر العقلاء الى امكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام فى ندرة وقوعه ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انك قد عرفت ان المركبات المزاجية التى لانفس لها وهي المعدنيات ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونماء وقد يناقش فى ذلك بأن المرجان ينمو كالشجر

﴿ فصل في النبات ﴾ اعلم ان المركب الذى له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية والنفس الارضية اما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة فلا بد من أن يعرف أولا النفس النباتية فى هذا الفصل ثم النفس الحيوانيه فى الفصل الثانى ثم النفس الناطقة فيما يتلوه فنقول انهم قد عرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذي

وينمو فالكمال عبارة عما يكمل به النوع وهو اما أن يكمل به النوع فى ذاته يعنى المنوع الذي يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه تقوم الذات ويسمي بالكمال الاول أو يكمل به فى صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد والبياض العارضين للجسم ويسمى بالكمال الثانى فبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفسا وهذا الاصطلاح فى الكمال الاول والثانى غير الاصطلاح الذي مر فى تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال أول بمعنى أنها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول الى المقصد وقولهم لجسم احتراز عن كمال المجردات فانه ليس بنفس وقولهم طبيعى يحتمل وجهين أحدهما أن يكون مخفوضا على انه صفة لجسم فيكون احترازا عن كمال الجسم الصناعي على أن يراد بالطبيعي مايقابل الصناعي أو يكون احترازا عن كمال الجسم التعليمى على أن يراد بالطبيعي مايقابل التعليمى وثانيهما أن يكون مرفوعا على أنه صفة لكمال فيكون المعنى ان النفس كمال أول طبيعى لجسم آلى فتخرج به الكمالات الصناعيه اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات للكرسي مثلا وقد تكون طبيعية لا بصنعه كالالوان والقوي أو غيرها وقولهم آلى أيضا يحتمل وجهين الاول رفعه على أنه صفة كمال أول أى كمال ذو آلة والثانى جره على انه صفة جسم أي جسم ذى آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية فانها آلات بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوى وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وقولهم من

حيث يتغذى وينمو يفيد أن النفس النباتية ليست كمالا للجسم مطلقا بل من هاتين الحيثيتين ويخرج به كل كمال لايكون كمالا من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية والانسانية وأما النفس الفلكية فقد يقال انها ليست آلية وانما يصدر عنها أفاعلها بلا آلة فاحترز عنها بقيد الآلى وقد يظن انها آلية وان الافلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلاتها فيستند اخراجها عن هذا التعريف الى قوله من حيث يتغذي وينمو فقدتم تعريف النفس النباتية منعا وجمعا وههنا مباحث

﴿ المبحث الاول ﴾ مما يدل على تحقق النفس النباتية أنه لاريب في أن النبات يصدر عنه آثار متفننة لاعلى نسق واحد كالتغذي والنمو وتلك الآثار لاتصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام بل عن قوة أخري هى مبدأ الافاعيل لاعلى وتيرة واحدة وهي المسماة بالنفس ومما يدل على أنها يصدر عنها حركات وأفعال بواسطة آلات ماتقرر من أن الواحد لايصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفى تعدد الجهات فى صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لابد له من الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض فى نفس الامر وقد تجتمع وجودا فيها فلا يكفى فى صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لابد له اما من مباد جسمانية متخالفة الذوات أو من مبدء واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل لان الجسم لايكون له صورة مقومة متعددة فتعين الثانى وهو المطلوب وللمناقشة فيه مجال واعترض عليهم أولا بأن النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور وصدور الافاعيل المتفننة العجيبة

التى تشاهد فى النباتات والاشجار والثماروالازهار والانوار والغصون والاوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول والجواب ان الفاعل الحقيقى الذى هو المبدأ الاول فعال حكيم أعطى كل شيء خلقه وأوفى كل شيء حقه وأفاض على كل شيء مايستحقه بواسطة الصور والقوى فهو الذى يوجد فى النباتات والحيوانات أفاعيل متفننة وآثارا عجيبة مختلفة بواسطة الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعا وثانيا أن بعض النباتات يصدر عنها حركات وأفعال مشعرة بشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بأن النفس النباتية قوة عديمة الشعور والحق ان العقول المتوسطة عاجزة عن درك الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلاقها

﴿ المبحث الثانى فى تعديد قوى النفس النباتية التى يتشارك فيها النبات والحيوان ولا يشاركهما فيها غيرهما وتسمي قوى طبيعية ﴾ اعلم أن قوى النفس النباتية على قسمين الاول القوي المخدومة والثانى القوى الخادمة وكل منهما أربع قوي أما المخدومة فلانها اماأن يكون فعلها لاجل الشخص أولاجل النوع وعلى الاول فاما أن يكون فعلها لبقاء الشخص وهى القوة الغاذية وهي القوة التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتلصق المشاكل به بدلا لما يتحلل عنه بسبب الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة والحركات النفسانية والبدنية ولها ثلاثة أفعال الاول احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى وقد يتطرق الاختلال الى هذا الفعل عند عروض بعض العلل والثاني الصاقه بالعضو وجعله جزأ منه وقد ينحل به كما عند عروض الاستسقاء اللحمي والثالث جعله بعد الصاقه شبيها بالمغتذي في القوام واللون وقد ينحل به كما عند عروض البهق والبرص فهذه الافعال الثلاثة تصدر عن ثلاث قوى والغاذية

اما عبارة عن مجموعها فتكون وحدتها اعتبارية أو عبارة عن قوة أخرى تستخدم تلك القوى الثلاث والظاهر هو الاول والقوة التي يصدر منها التشبيه تسمي بالمغيرة الثانية وهى في كل عضو جزء قوة غير اللتى هى فى العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء بعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر فلكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء الذى للآخر ثم ان القوة الغاذية متناهية يقف فعلها لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على مامر فى الفن الثانى ولان الموت ضرورى الوقوع لان الرطوبة لغريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمسة وثلاثين سنة أو بعد أربعين سنة في الانسان تأخذ فى الانتقاص لمعاضدة الحرارة الغريبة الحرارة الغريزية ومعاضدة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية في التحليل فلا تزال تنقص حتى تؤدى الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية فتنطفئ الحرارة الغريزية ويحل الموت واما أن يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهي القوة النامية وهي القوة التى تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم وتضمه اليها وتزيد في الاقطار الثلاثية على نسبة طبيعية الى غاية ماهى كمال النشو فقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على كمية الفرق بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء فى النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فتمدها وتزيده فى جواهرها وفي السمن لاتنفذ فى جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا تزيد فى الاقطار الثلاثة احتراز عن الزيادات الصناعية في جسم فان الصانع اذا أخذ مقدارا من الشمع فان زاد فى طوله وعرضه نقص فى عمقه وبالعكس والقوة النامية تزيد فى الاقطار الثلاثة كذا قيل

وفيه نظر ظاهر لان الصانع اذا أضاف الى مقدار من الشمع مقدارا آخر منه حصلت الزيادة فى الاقطار الثلاثة وزيادة الجسم النامى أيضا انما تحصل بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية كما في الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا الى غاية ما احتراز عن السمن لانه ليس الى الكمال المقداري الذى يكون لكل نوع من الجسم النامى هذا هو المشهور فى بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا تزيد فى الاقطار الثلاثة احتراز عن السمن والورم جميعا لان السمن لا يكون الا فى قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء الأصلية والورم لا يكون فى القلب بالاجماع ولا في العظام عند الاكثرين وأورد عليه أولا بأن السمن قد يزيد في الطول أيضا كما صرحوا به وثانيا بأن النامية في جميع الاعضاء ليست شخصا واحدا بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادى السمن والاورام ليست فى كل البدن أمرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق أن قولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها يخرج السمن على ما أشرنا اليه وقولنا تزيد فى الاقطار الثلاثة ايفاء لتمام التعريف لا للاحتراز وأما الزيادة الصناعية فخارجة عن التعريف بقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها وبقولنا على نسبة طبيعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبيعية وقد احترز به أيضا عن الزيادات الغير الطبيعية كالاورام وقولنا الى غاية ما ايفاء لتمام التعريف ثم ان فعل هذه القوة أيضا لا يتم الا باحالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي وادخاله فيه وجعله شبيها به والفرق بينها وبين الغاذية ان الغاذية

انما تفعل هذه الافعال بقدر مايتحلل وهذه القوة تفعل أكثر منه ولهذا
ذهب البعض الى اتحادهما والاستبعاد في أن تكون قوة فى ابتداء الامر
قوية فتكون وافية بايراد بدل مايتحلل والزيادة عليه معا وبعد ذلك تضعف
فلا تتمكن من الزيادة فتكون في بدء الامر غاذية نامية معا وبعد ذلك غاذية
فقط وهذه القوة أيضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشؤه وسبب وقوفها ان
الاجسام خصوصا أبدان الحيوانات المخلوقة من المنى والدم تكون في أول
الامر رطبة ثم لاتزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات
الداخلية والنفسانية والبدنية والنمو لايكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء
ولا يكون ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولايمكن استحداثها
الا اذا كانت الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك
فتقف النامية ولا يظهر أثرها فقيل انها تبطل عند الوقوف وقيل تبقى من
غير أثر وعلى الثانى أي على تقدير أن يكون فعل القوة المخدومة لاجل
النوع فهي ثنتان أحدهما المولدة وهي التى تفصل جزأ من فضل الهضم
الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدأ لشخص آخر من
نوعه أو جنسه وهذه القوة فى كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمنى عندهم
متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء ويأخذ
من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء
ولذلك يستولى الضعف على من يفرط فى الجماع في جميع أعضائه وعند
ارسطو ان تلك القوة لاتفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه
الحقيقة وهذه القوة بالحقيقة قوتان احداهما مايجعل فضل الهضم الاخير
منيا والأخري مايهئ كل جزء من المني الحاصل فى الرحم بعضو خاص

فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وهكذا وتسمي الاولى بالمحصلة و لاخرى بالمفصلة فوحدة القوة المولدة اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي تفيد المنى بعد استحالته فى الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه المنى وهذه القوة تختص بالرحم وأما القوى الخوادم الاربع فهى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهى كلها خوادم الغاذية كما سيلوح والغاذية خادمة للنامية والغاذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة كما عرفت فهذه الخوادم الاربع خوادم لتلك المخدومات الاربع أما الجاذبة فهي قوة تجذب مايحتاج اليه من الغذاء وانما احتيج اليها لان الغذاء لايصل بنفسه الي جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيلا لم يصل الى الاعضاء العالية وان كان خفيفا لم يصل الى السافلة ويدل على وجودها أولا انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة وحركته ليست ارادية وهو ظاهر ولا طبيعية فان المنتكس ينجذب الغذاء من فمه الى معدته مع ان الغذاء ثقيل حركته الطبيعية هابطة والاشجار يتصاعد الماء الى أعاليها فهي قسرية فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المرئ والمعدة عند اشتداد الحاجة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة الابتلاع والحيوان يمضغ من غير ارادة أو جاذب من تحت ففى المعدة قوة جاذبة وهو المدعى وثانيا ان الانسان اذا اغتذي ثم تناول حلوا ثم قاء فالحلو يخرج آخرا وما ذلك الا لجذب المعدة الحلو الى آخرها واذا تناول غذاء ودواء كريها لاتزدرده المعدة والمرئ الا بعسر بل ربما يدفعانه بالقيء بلااختياره وثالثا ان الدم فى الكبد يكون مخلوطا بالصفراء والسوداء والبلغم ثم كل من هذه

الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وماذلك الا لقوة جاذبة فى الاعضاء لان انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية من دافع فانما هو يجذب قوة ورابعا أن بعض الحيوانات اذا قصر مريئه صعدت معدته الى الفم عند الاغتذاء كالتمساح وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء وخامسا ان الرحم اذا كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتياقها الى المنى كجذب المحجمة الدم وذلك مما يحس به الواطيء عند الجماع ففى الرحم قوة جاذبة وأما الماسكة فهى التى تمسك ماجذبته الجاذبة حتى تفعل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج اليها لان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة لابد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذى جذبته الجاذبة زمانا حتى يستحيل فان مكثه فى المعدة ليس طبيعيا بل بقسر قاسر وهي القوة الماسكة ويدل على وجودها فى المعدة احتواؤها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة حتى تجيد هضمه واذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم تجد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ فدل ذلك على وجود الماسكة فى المعدة وما ذكر أرباب التشريح من أنه اذا شرح بطن الحيوان إثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء أشد الاحتواء وانه اذا شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على الزرع احتواء تاما مماسا له من جميع الجوانب وان الرحم بعد انجذاب المني اليها تكون منضمة انضماما شديدا بحيث لاتسع أن يدخل فيها طرف الميل وان المنى اذا استقر فى الرحم

لا ينزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل من المعدة والاعضاء وما ذلك الا لقوة ماسكة فيها تمسكها وأما الهاضمة فهي قوة تعد الغذاء لصيرورته جزأ بالفعل وحاصل ماذكره الشيخ في كليات القانون أنها قوة تحيل ماجذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية مثلا اذا جذبت القوة الجاذبة لعضو ما شيئا من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة دموية واذا صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينتقص والثانى يشتد الى أن تنتهى المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الدموية وتحدث فيها الصورة العضوية فهناك حالتان احداهما سابقة وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهذه هى فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة وهي حصول الصورة العضوية وهذه هي فعل القوة الغاذية فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية له ولما كان الغذاء مركبا من جوهرين أحدهما صالح لان يتشبه بالمغتذى وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزأ من المغتذى بالفعل وثانيهما غير صالح لذلك وفعلها اجمالا اعداده للدفع واما تفصيلا فان كان غليظا ففعلها فيه الترقيق وان كان رقيقا ففعلها فيه التغليظ ليسهل

اندفاعه لان الرقيق قد يتشربه جوهر العضو الذي هو الوعاء معدة كانت أوغيرها فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع منه واذا غلظ لم يتشربه العضو فيندفع بالكلية وان كان لزجا ففعلها التقطيع حتى يسهل اندفاعه فان اللزج يلزق بجرم العضو فيصعب اندفاعه بالذات بلا توسيط رطوبة كما فى جوارح الصيد فان حرارتها تذهب ما أكل فلا تحتاج الى الماء كما فى الجمل فانه يأكل نباتا يابسا ويحمله كيلوسا من غير أن يشرب الماء أياما أو مع توسيط رطوبة كما في الآدمى وغيره من الحيوانات وللهضم أربع مراتب المرتبة الاولى الهضم فى المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما تاما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة مايحيط بها اما من اليمين فبالكبد واما من اليسار فبالطحال فانه قد يسخن لا بجوهره لما فيه من البرد واليبس بل بالشرايين والاوردة التى فيه واما من قدام فبالثَّرب(١) الشحمى وأما من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته كما في جوارح الصيد والجمل وغيرها أو بواسطة المشروب كما فى أكثر الحيوانات كيلوسا وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين وابتداء هذه المرتبة من الهضم من الفم عند المضغ لان في سطح الفم لاتصاله بسطح المعدة قوة هاضمة فتحيل الممضوغ احالة ما ولذا تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل مالا تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب ويتغير الغذاء الممضوغ لونا وطعما ورائحة المرتبة الثانية الهضم في الكبد فان الكيلوس يندفع كثيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة من المعدة ومن الامعاء الى الكبد

(١) الثرب شحم رقيق قد غشى الكرش والامعاء

من طريق الماساريقا وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء والمعدة وخلقت دقاقا لئلا ينفذ فيها مالا ينفذ في مجاري الكبد فتحدث فيها السدة وصلابا لئلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ شيء فيها فاذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا يصب منها الى العرق المسمي بباب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو عرق كبير يتشعب من كل احد من طرفيه شعب كثيرة أحد أطرافها متصل بفوهات الماساريقا واطرافها الأخر مسماة باجزاء الباب لانها مداخل الغذاء فى الكبد ومداخله في أجزاء الكبد متصغرة متضائلة متصلة فوهاتها المداخلة فى تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من حُدبة الكبد المسمى بالاجوف فاذا تفرق لطيف الكيلوس فى أجزاء الباب صار كأن الكبد بكليتها تلافيه بكليته ولذلك يكون فعل الكبد فيه أشد وأسرع فينطبخ فيها انطباخا تاما وينهضم انهضاما ثانيا و تنخلع عنه الصورة الكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط ويسمي كيموسا فما كان من أجزائه لطيفا فيه حرارة ويبس يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق للطافته ويعلو كالرغوة وهو الصفراء وفيها حرارة لان الحرارة تكون من غاية الحرارة فى الجسم اللطيف وما كان من أجزائه كثيفا فيه برودة ويبس اما بطبعه أوبشدة احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب فى أجزاء الغذاء كالعكر وهو السوداء وفيها حموضة اذ ماينجلب منها الى فم المعدة لدغدغتها والتنبه على الجوع حامضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وعفوصة وفيها غلبة الارضية وما كان من أجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة فهو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير

نضيج وكلما كان أقرب الى النضج كان أحلى لقربه من الدم وكل من الاخلاط الاربعة اما طبيعي أوغير طبيعي اما لتغير مزاجه عن الاعتدال الواجب له الذي بسببه يصلح أن يكون جزأ من البدن اولمخالطة خلط آخر به وتفصيل ذلك في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم في الماساريقا المرتبة الثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلاط اذا خرجت من الكبد نفذت في العروق مختلطة وانهضمت فيها انهضاما آخر فوق ما كان لها في الكبد ويتميز فيه مايصلح غذاء لكل عضو فيستعد لان تجذبه جاذبة كل عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حُدبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء هضم آخر حتى يتشبه لها لوناوقواما ويلتصق التصاقا تاماوقد يخل بالتشبه لونا كما في البهق والبرص وقد يخل بالتشبه قواما كما في الاستسقاء اللحمي وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح الاخلاط من فوهات العروق فهذه المراتب الاربع للهضم ولكل مرتبة منها فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وفضلة الهضم الثاني مايندفع أكثره بالبول والمرتان وتندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع مايندفع بالتحلل الذي لايحس به والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالمسام أو من منافذ خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة أومانبت من زوائد البدن كالشعر والظفر

والمنى فضلة الهضم الرابع وانما يتكون عند نضج الدم فى العروق وتمام استعداده لان يصير جزأ من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة منه ويدل على ذلك أن الضعف الذى يحصل من استفراغ المنى لايحصل من استفراغ الاخلاط لان استفراغه يورث الضعف فى جواهر الاعضاء الاصلية بخلاف استفراغها أما القوة الرابعة أعنى الدافعة فهى اما دافعة الغذاء المهيأ لكونه جزء العضو كالتى تدفع لطيف الكيلوس من طريق الماساريقا واما دافعة للفضل ويدل على وجودها في المعدة والامعاء مايجده كل أحد من نفسه عند التبرز وعند القيء من غير اختيار وعلى وجودها في جميع الاعضاء ان الاخلاط ترد مختلطة عليها فيأخذ كل عضو مايلائمه ويدفع مالا يلائمه ففى كل عضو دافعة ووجه الحاجة الى الدافعة ظاهر اذ لولا اندفاع الغذاء والفضلات لم يتمكن التغذى وفسد البدن والمزاج كما لايخفى هكذا قالوا وفيه ابحاث الاول ان القول بتعدد القوى مبنى على أصلهم الفاسد ان الواحد لايصدر منه الا الواحد وسيجىء الكلام عليه الثانى انه لوسلم ذلك الاصل فلا يلزم منه تعدد القوي اذ يجوز صدور الكثير عن الواحد باعتبارات وجهات كما يعترفون به خصوصا عند تعدد الآلات والقوابل فيجوز أن يكون هناك قوة واحدة بالذات تكون هى جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعده ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه ومايستدل به على تعدد القوى من أن العضو قد يكون قويا فى أحد هذه الافعال وضعيفا فى الباقى ولولا تغاير القوى لاستحال ذلك ضعيف لجواز أن تكون قوة العضو في أحدها وضعفها فى الباقي لتغاير الآلات واختلافها فى القوة والضعف لا لتغاير القوى فى أنفسها

الثالث ان جالينوس وسائر الاطباء ذهبوا الى أن القوة الهاضمة هي القوة الغاذية وما ذكرتم فى الفرق بينهما من أن جاذبة العضو اذا جذبت الدم وأمسكته ماسكته أخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد الى أن تبطل الصورة الدموية وتحدث الصورة العضوية فهناك حالتان أحدهما سابقة أعنى تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي فعل الهاضمة والاخرى لاحقة أعني حصول الصورة العضوية وهي فعل الغاذية لايجدى شيئا اذ يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة لصارت القوى أكثر من المذكورات فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة فى الكيف وبعضها استحالة فى الصور النوعيـة ولما جاز أن تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحـدة هى الهاضمة فليجز أن تكون الاستحالة الى الصورة العضوية بتلك القوة بعينها فتكون هى مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الرابع انا ندعي ان الهاضمة هي الغاذية لان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائيـة الى الصورة العضوية وكل محرك لشئ فهو موصل له اليه فالهاضمة موصـلة للغذاء الى الصورة العضوية والموصلة الى الصورة العضوية هي الغاذية فالهاضمة هي الغاذية وقد اعترف الشيخ بأن المحرك يجب أن يكون هو الموصـل حيث قال محال أن يكون الواصل الي حـد ما واصلا بلا عـلة موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العـلة غير التى أزالت عن المستقر

الاول وأجيب عنه بأن شأن المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس
الى الغاية الاعداد والمعد من حيث انه معد لايكون فاعلا ورد بأن مايحرك
شيئا الى شيء يكون المتوجـه اليه غاية للمتحرك والمعني بكونه غاية ان
المقصود الاصلى هو فعـل ذلك الشيء وكلام الشيخ يقتضي أن يكون
المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية واحد وأجيب
عنه بأن مايحرك اليه المحرك قديكون من حدود مافيـه الحركة وحينئذ
يكون مايحرك اليه المحرك فعـلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة
مخالفة بالذات لحدود مافيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه فتكون
غاية لفعل المحرك ويكون هو معدا لها ويكون هناك فاعـل آخر يفعل
تلك الغاية وما ذكره الشيخ لاينافي ذلك فكل حركة وفعل لاينفك عن
فاعله القريب ويكون هو معدا بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع
فعله ولها فاعل آخر سوي المحرك فالهاضمة فاعلة تفعـل الاحالة والهضم
وتجعل المادة غـذاء بالقوة وأما الغاذية فهي التى تجعل المادة غذاء بالفعل
وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير مقنع لان الشيخ حكم
بأن الميل المحرك الي غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو مادام محركا معد
لتلك الغاية وبعد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضي
كلامه أن يكون محرك الغذاء من الصور الغـذائية الى الصور العضوية
معدا لحصول الصورة العضوية مادام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك
فالمعد من حيث انه معد لايكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة
وهي باعتبار معدة وباعتبار آخر فاعل ولافرق فى هذا الحكم بين ما اذا
كان مايحرك اليه المحرك من حدود مافيه الحركة وبين ما اذا كان صورة

مخالفة بالذات لحدود مافيه الحركة فان الماء مثلا اذا كان متسخنا بالقسر ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبيعى الى البرودة الطبيعية فمحركه اليها هو ميله الطبيعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود مافيه الحركة لان مراتب الكيفيات متخالفة بالذات عندهم فعلى مقتضي هذا الاصل تكون الهاضمة من حيث انها محركة للغذاء فاعلة للاحالة والهضم ولجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة العضوية ومن حيث انها موصلة الى الصورة العضوية فاعلة للصورة العضوية محصلة لها بالفعل من دون حاجة الى قوة أخرى الخامس أن المراد بالقوة ههنا المعدة لا الفاعلة لان المفيض هو واهب الصور ولا شك أن الهاضمة لطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في الشدة والضعف وليس بعض المراتب بأن ينسب الى القوة الهاضمة أولى من البعض بل يجب أن ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومن جملتها مايعد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور العضوية ويتم فعل التغذية فلا فرق بين الهاضمة والغاذية السادس انا لا نسلم أن النامية غير الغاذية لم لايجوز أن يكون هنك قوة واحدة تختلف أحوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء مايزيد على قدرمايتحلل فيزيد فى الاعضاء الاصلية وذلك فى سن النمو أى الى قريب من ثلاثين سنة فى الانسان ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه مايساويه وذلك فى سن الوقوف أي الى قريب من الاربعين فى الانسان ثم يتزايد ضعفها فلايقوى على تحصيل مايساوى المتحلل وذلك فى سن الانحطاط الخفى الذي لايتبين أي الى قريب من الستين وفى سن الانحطاط الظاهرى

الذى هو مابعده الى آخر العمر السابع انا لا نسلم أن الغاذية مجموع قوى ثلاث كما ذكرتم غاية الامر ان فعلها لايتم الا بأفعال ثلاثة ولا يلزم من ذلك أن يكون هناك ثلاث قوى لان تحصيل الاخلاط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو فلم يبق الا فعل التشبيه فيجوز أن يكون له قوة واحدة هى الغاذية بل نقول لاحاجة للتشبيه أيضا الى قوة أخرى اذ يجوز أن يكون تحصيل الجوهر الشبيه بالمغتذى فعل هاضمة العضو كما جاز أن يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة الكبد الثامن انا لا نسلم أن القوة المولدة للمنى قوة غير هاضمة الانثيين بل يجوز أن تكون مولدة المنى هي هاضمة الانثيين لاغير كما أن مولدة اللبن هاضمة الثديين لاغير التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقيقة قوتان احداهما المحصلة والأخرى المفصلة ممنوع لان المنى عند بقراط ومتابعيه يخرج عن كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فأجزؤه غير متشابهة لاختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهيئ كل جزء من المنى الحاصل فى الرحم لعضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المنى متشابه الاجزاء حتى تكون تلك القوة مخصصة لبعض أجزائه بالعظمية ولبعضها بالعصبية دفعا للترجيح بلا مرجح بل على تقدير كون المنى متشابه الاجزاء لايغنى تلك القوة شيئا لان اعداد تلك القوة جزأ من تلك الاجزاء المتشابهة العظمية وجزأ آخر منها للعصبية ترجيح بلا مرجح فان قلتم بأن هذا الاختلاف بين استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الى تلك القوة اذ الحاجة اليها انما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف

استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر أنهم يزعمون أن القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو صريح البطلان واجيب عنه تارة بارتكاب قدم النفس وتارة بأن المصورة من آلات النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء وتارة بأنها من قوى النفس الناطقة للأم قال المحقق الطوسي فى شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منسيا وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل تصدر عنه مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فلينميها وتتكامل المادة بتربيته اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل منها تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الافعال فليتم البدن ويتكامل الى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ماتقدم النطق ويبقي مدبره الى أن يحل الاجل انتهي وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ الصورة المنوية ومزاج المني هو القوة المولدة فى الابوين وان أول مايفيض

على النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانيـة فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين وأما القـوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي فاما ان مبنى كلامه هذا على نفيها كما هو مذهبه فلا اشـكال بها واما ان يبنى على مذهب الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة فتكون القوة المصورة على ماصـوره آلة للنفس النباتيـة الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشران المحققين ومنهم المحقق الطوسي أنكروا وجود القوة المصورة واسـتدلوا عليه بوجهين الاول أن الافعال التى ينسبونها الى القوة المصورة مركبة وتلك القوة واحدة بسيطة فكيف تصدر تلك الافاعيل المركبة المختلفـة عنها وأجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة وتارة باسناد اختلاف الافعال الى استعدادات المـادة الثـانى ان هذا التقدير الانيق والرصيف الرشيق الذى تحيرت العـقول والافهام وتاهت المـدارك والاحـلام في ادراك المنافع والمصالح المودعة فيه وكلت الانظار والابصار دون التأمل فى مبادئه فضلا عن الوصول الى غايته وأقاصيه وقد بلغ مااستنبطتها عقولهم الضعيفة واستخرجتها مداركهم السخيفة مع عجزها عن درك الحقائق ونيل الدقائق من المنافع المودعة فى خلقة الانسان وانشائه والحكم المبدعة في أعضائه خمسة آلاف مذ كورة في علم التشريح مع ان ماعلم منها أقل قليـل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز من له مسكة وفهم صدور مثـل هـذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح العظيمة الانيقة والصور العجيبة الرائقة والاشكال الحسنة العجيبة الفائقة الشائقة والنقوش المتناسبة المؤتلفة والالوان المتفننة المختلفة عن قوة عديمة الشعور وان فرض كونها

مركبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق لا محيد عنه الثانى عشر ان الامام حجة الاسلام رضى الله عنه أنكر القوي مطلقا وبالغ فى الانكار وأسند الافاعيل المنسوبة اليها الى الملائكة الموكلة بها فهي تفعلها بالشعور والاختيار وهو الحق فان اسناد الافاعيل العجيبة المحكمة المونقة المودعة فى النباتات العديمة الشعور الى القوي سفه عظيم وكذا تجويز أن يكون فاعل البدن وأجزائه وأعضائه هو النفس الحيوانية أو الانسانية أوقوة من قواها جهل وضلال مبين أما القوي فلما عرفت من عدم شعورها وامتناع صدور الحكم المحكمة عنها وأما النفس فأولا لان حدوثها عندهم متأخر عن حدوث البدن وثانيا لان النفس الانسانية عند كمال علومها وبلوغها غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها وأوضاعها وكيفيات حركاتها واغتذائها وصحتها وأمراضها وأجزائها وأعراضها الا أقل قليل بعد ممارسته علم التشريح وغيره على سبيل الظن والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن أنها عالمة بتفاصيلها فى بدو تكونها حتي تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثالثا لان عند استكمال قوتها لا تقدر على تصيير صفة من صفات البدن ففى ابتداء حدوثها وشدة ضعفها كيف تقدر على تصيير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل البدن وصانعه ومودع الحكم فيه وفي أعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق فاجاد وأودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم فى الارحام كيف يشاء ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فى الابدان وأجزائها جذب وحرارة طابخة منضجة ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه وأودعه الحكيم الخلاق القدير المختار على الاطلاق وليس فى ماسواه من مخلوقاته العلوية والسفلية

تاثير بالحقيقة وان كان هناك تسبب عادى بجريان عادته المقتضية للحكمة المراعية للمصلحة وقد يخلق الفعال القدير سبحانه أبدع مما يخلق فى العادة بخرق العادات كرامة لمن خصه من عباده بالسعادات هذا هو التحقيق وهو سبحانه ولى العصمة والتوفيق

﴿ فصل فى الحيوان ﴾ وهو المركب المزاجى المختص بالنفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلىّ من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه الحيثية متضمنة للتغذية والتنمية والتوليد فكونها ازلية من حيث يحس ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية من حيث يتغذى وينمو ويولد وهذا القيد احتراز عن النفس النباتية والانسانية فان الاولى آلية من حيث يتغذي وينمو ويولد لا من حيث يحس ويتحرك بالارادة والثانية آلية من حيث يدرك الكليات ويستنبط بالرأي لا من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وقد عرفت شرح ألفاظ التعريف فتذكر وللنفس الحيوانية من هذه الحيثية قوتان احداهما قوة مدركة والأخري قوة محركة والأولى اما ظاهرة أو باطنة وكل منهما خمسة مشاعر أما الخمسة الظاهرة فأولها بصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين من مقدم الدماغ تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم يفترقان فتنعطف النابتة يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى يسمى بمجمع النور والمذاهب المأثورة عن الحكماء فى الابصار ثلاثة الاول مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى هي كالجمد فى الصقالة كما ينطبع فى المرآة مايحاذيها بواسطة الهواء المشف وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي

والثانى مذهب الرياضيين وهو انه بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال انه يخرج من العين أجسام دقاق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر أطرافها أدركه البصر وما كان بين أطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التى في غاية الصغر والمسام التي في غاية الدقة فى سطوح المبصرات ومنهم من قال انه يخرج من العين جسم كأنه خط واحد شعاعى مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من أحد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن أحد طرفى العرض الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو أن الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بأن الابصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون أنه لايكفى فى الابصار مجرد الانطباع في الجليدية والا لرئى شيء واحد شيئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تأدى الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى أن انطباع الصورة في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لفيضان مثلها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنطبعة في الجليدية تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى المشترك فان الصورة عرض ومن المستحيل انتقال العرض من محله واستدلوا عليه بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق النظر مدة ثم غمض عينيه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها فتبقي صورتها فى

العين مدة وكذا من بالغ فى النظر فى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه يجد صورة الخضرة منطبعة فى عينيه وكذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وماذلك الا لارتسام صورة المرئى فى الباصرة وبقائها فيها زمانا ورد أولا بأن صورة المرئى باقية فى الخيال لافى الباصرة وأجيب بأنه فرق بين التخيل والمشاهدة فالتخيل هو الارتسام فى الخيال بخلاف المشاهدة والحالة التى يجدها المحدق فى الشمس والخضرة بعد الاغماض حالة المشاهدة لاحالة التخيل فلامساغ لأن يقال ان تلك الحالة لبقاء صورتهما في الخيال وأنت تعلم أن المشاهدة مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئى وارتفاع الحاجب ولا كذلك فى صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة المشاهدة غير مستقيم بل الحق أن تلك حالة التخيل وانما يظن أنها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية مابهر العين وثانيا بأن صورة المرئى فى تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتى وسيأتى تحقيق القول فى ذلك الثانى أن المرئى اذا كان قريبا من الرائى قربا معتدلا لايرى كما هو واذا بعد يرى أصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم لايرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع فى جزء الجليدية وتحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئى فكلما كانت قاعدته أقرب كان ساقا المخروط أقصر وزاويته أعظم فيرتسم المرئى فى زاوية أعظم فلا يرى أصغر وكلما كانت القاعدة وهي سطح المرئى أبعد كان ساقاه أطول وزاويته أصغر فيرتسم المرئي فى زاوية أصغر فيرى أصغر واذا انمحت الزاوية لغاية البعد لايرى ومعلوم أن هذا السبب انما

يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار وأما اذا جعلنا القاعدة موضعا له فيجب أن يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أوغير ضيقة ورد أولا بأن القائلين بخروج الشعاع أيضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبكم وثانيا بأنكم تجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثالث ان للابصار أسوة بسائر الاحساسات فكما أن الاحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالمحسوس بل بان المحسوس يأتيها فكذا الابصار لا يكون بخروج شيء منه بل بان صورة المبصر تأتيه وتنطبع فيه ورد بأنه قياس بلا جامع الرابع ان العين جسم صقيل نوراني و كل جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه أما الكبري فظاهرة وأما الصغرى فلان المنتبه من النوم اذا حك عينه شاهد فى الظلمة نورا وما ذلك الا لامتلاء العين في ذلك الوقت من النور وأيضا لولا انصباب النور من الدماغ الى العين لم تكن فائدة فى تجويف العصبتين ورد بأنه لو تم فانما يدل على انطباع الاشباح فى الباصرة لا على أن الابصار انما هو بسبب الانطباع الخامس ان الممرورين يرون صورا لا وجود لها في الخارج ولا بد لما يرى من وجوده فهى موجودة فى البصر ورد بأن هذه من قبيل الرؤيا والكلام فى الرؤية ووجود تلك الصورة فى الخيال لا فى البصر واستدل نفاة الانطباع على بطلانه أولا بأن الجسم لا ينطبع فيه ماهو أكبر منه مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم أن لا يبصر الا مقدار نقطة سواد العين الذى فيه انسانها واللازم صريح البطلان لانا نبصر نصف كرة العالم أجيب بأن المحال انطباع العظيم فى الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه وثانيا

بانه لوكان الابصار بانطباع شبح المرئي فى الجليدية لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس عظيما وما هو عظيم ليس مبصرا وامتنع أن ندرك بعد الشيء عنا وأن لا نبصره حيث هو ولزم أن لا نفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرتسمين فى الباصرة متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان أجيب عنه بأن شبح المرئى اذا ارتسم فى العين وتأثرت الباصرة تنبهت النفس فأحست بالمرئي الموجود في الخارج على ماهو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا أنه مبصر بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه فى الباصرة شرط للابصار وثالثا بأنه لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفى مجمع النور وكان السبب فى كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه فى الجليديتين تأدى الصورة منهما الى ملتقى العصبتين دفعة واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك كان السبب فى أن يرى الشيء الواحد متعددا عروض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى ملتقي العصبتين دفعة واحدة لاعوجاج عارض فى احدى العصبتين حتى ترتسم فى مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشيء لاجل ذلك متعددا كما زعمتم لزم أن يكون عروض الحول لاكثر الناس أكثر لان الروح الدماغى لطيف فمن الممتنع بقاؤه فى ملتقي العصبتين بحيث لا يتقدم ولا يتأخر واذا جاز التقدم والتأخر عليه فاذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان فيكون الحول أكثر والجواب ان هذا انما يتوجه لو قيل ان حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغى فى مجمع النور ولم لا يجوز أن يكون حاملها هو العصب لا الروح ولو سلم أن حاملها الروح فلم لا يجوز أن يكون

حصول الروح في خصوص الملتقي شرطا فى الابصار ورابعا بأنه لو كان الامر والسبب فى وحدة المرئي تأدي الصورة من الجليديتين الى مجمع النور دفعة واحدة والسبب فى تعدده أى فى رؤية الواحد اثنين اعوجاج احدى العصبتين لما أمكن أن يرى فى حالة واحدة أحد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يستلزم أن يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا فى حالة واحدة واللازم منتف لانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع وكان الثانى لايحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدناه بالنظر كانا لاننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد فى تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين وأورد عليه بأن هذا ليس بمختص الورود على أصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع أيضا فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رئي الشيء الواحد واحدا وان تعدد سهماهما رئي متعددا ولما ورد عليهم أن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع السهمان على موقع واحد من المرئي رئى واحدا وان تعدد موقع السهمين رئي متعددا ففى الصورة المذكورة لايمكن أن يقال يكون السهمان أو موقعهما متحدا ومتعددا معا فى حالة واحدة فهذا الاشكال مشترك الورود على أصحاب الانطباع وأصحاب الشعاع ويجاب عنه بأن تعدد السهمين أو تعدد موقعهما مع الواحدة فى حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئى واحد وأما استقامة العصبتين واعوجاجهما فى

حالة واحدة ممتنع قطعا ولو بالنسبة الى مرئيين فلا اشكال على أصحاب الشعاع بخلاف أصحاب الانطباع والحق أنه لاسبيل الى انكار حصول الصورة في الباصرة على تقدير القول بالوجود الذهني وأما ان الابصار مجرد انطباع الصورة فى الباصرة فلا يساعدهم الدليل عليه بل لايستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون على مذهبهم بوجوه الاول ان الانسان اذا بصر وجهه في المرآة فلا يخلو اما أن يكون لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار حينئذ يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بأن الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ماذكر في علم المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائى انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولاشعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة فى المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب أن صورته غائرة في عمقها واما أن يكون لاجل انطباع صورة الرائى في المرآة وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة فى عين الرائى فذلك باطل اما أولا فلان صورة الوجه لوانطبعت فى المرآة لانطبعت فى موضع معين منه فيلزم أن لاتنتقل من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع خلاف ذلك واما ثانيا فلأنه لوانطبعت صورة فى المرآة لانطبعت اما فى سطحها كالنقوش المنقوشة في ظاهرها وهو صريح البطلان لانا نرى الصورة المرئية فى المرآة غائرة

فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو أيضا باطـل اذ ليس للمرآة ذلك العمق ولانه لايمكن أن ترى الصورة المنطبعـة فى عمقها لكثافة جرمها واما ثالثا فلانا نري صور الجبال العظيمة فى المرآة مع ان انطباع العظيم فى الصغير محال وأجيب عنه باختيار الشق الثاني والقول بأن صورة الوجـه انما تنطبع فى المـرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الي الوجه والموضع الذى له هـذا الوضع بالنسـبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائى وان المرئي ليس هو الصورة المنطبعة فى سطح المرآة بل ذو الصورة وانما هى آلة لابصاره فهى منطبعة فى سطحها وما يري هو ذو الصورة لا نفسها وان المحال انطباع العظيم فى الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه الثانى ان من قل شـعاع بصره ولطف كان ادراكه للقريب أصح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره وغلظ كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة فى المسافة البعيدة تفيد الشـعاع رقة وصـفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث ان الاجهر يبصر ليلا لانهارا والاعشي بالعكس وما ذلك الا لأن الاجهر يتحلـل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشي لغلظ شعاع بصره لايقوى على الابصار الا اذا أفادته الشمس رقة وصفاء والرابع ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصـل عن عينه وأشرق على أنفه واذا اغمض عينه على السراج يري كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيـه وبين السراج والجواب عن الكل انها لاتدل على كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لاننكر ان فى آلات

الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحللها(١) لرقتها مع ضوء الشمس
اوغلظها لرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث علم المرايا
والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئى فلا محيد عن القول
به والجواب أن تلك المباحث انما تبنى على كون المخروط الشعاعي بين
الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف من
الأمور الموهومة من قبيل الدوائر والقسى والاقطاب الموهومة فى الافلاك
المبتنى عليها علم الهيأة لاعلى كونها أمورا موجودة فى الخارج وأصحاب
الانطباع وأهل الاشراق أيضا لاينكرون المخروط الشعاعى الوهمى
وانما ينكرون وجوده في الخارج هذا ويستدل نفاة خروج الشعاع على
بطلانه أولا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لاختلفت الرؤية بهبوب
الرياح وركودها لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين بهبوبها كما
يختلف السماع بهبوب الرياح وركودها لتشوش الهواء الحامل للصوت
بهبوب الرياح وثانيا بأنا نعلم بالضرورة ان النور الذى يخرج من عين
البقة يستحيل أن يقوى على أن يحيط بنصف كرة العالم بل لو انقلبت
البقة بل الانسان والفيل بأسرها أجساما شعاعية لما أمكن ذلك وثالثا
أن الشعاع ان كان عرضا استحال انتقاله وان كان جسما استحال أن يخترق
الافلاك ويصل الى الكواكب وأن يخرج من عيننا بل من عين البقة
جسم ينطبق على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها أو انعدم ثم
اذا فتحت العين عاد مثله وهكذا ورابعا بأن حركة الشعاع ليست ارادية
وهو ظاهر ولا طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذلا قسر

(١) قوله تحللها مبتدا خبره يمنع من الابصار

حيث لاطبع وتجويز أن تكون حركته الى جهة واحدة والى ماعداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا مكابرة لاتستحق أن يصغي اليها وخامسا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب أن لايرى الشيء الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وأن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يقطع فيه الشعاع مسافة بينهما وكل ذلك باطل بالضرورة وأجيب عن هذه الوجوه بأن مراد القائلين بخروج الشعاع ان المرئى اذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا الجواب لايغني شيئاً لان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئى ان كان موجودا في الخارج ويكون فى الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود فى الخارج رأسه عند مركز البصر فاما أن يحدث على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع فى الخارج حتي يكون على سطح المرئى الذى يراه الف راء الف شعاع فى الخارج وعلى سطح المرئى الذي يراه راء واحد شعاع واحد فى الخارج وذلك سفسطة ضرورية البطلان أو يحدث بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع أصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويبقي الكلام فى ذلك الشعاع وذلك المخروط الموجودين فى الخارج هل هما جوهران أو عرضان وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعى وقاعدته فى الخارج لايخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلة الابصار جسم نورانى فى الجليدية يرتسم بين العين والمرئى مخروط وهمى يتعلق ادراك النفس

بالمرئى من جهة رؤيته التى هى فى الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل ان كان لطيفا ويفتقر الى تلطيفه ان كان غليظا ويحدث منها فى المقابل أشعة تكون قوتها فى موقع سهم المخروط الوهمى ويكون له حالات الاستقامة والانعكاس والانعطاف فهذا المخروط الوهمي ينفذ في الجسم الشفاف كالهواء المتوسط بين الرائي والمرئى على الاستقامة ولا ينعطف على سطحه فلا يرى الجسم الذى يتوسط الهواء بينه وبين الباصرة أكبر مقدارا مما هو عليه وكذا كل شفاف شفيفه كشفيف الهواء كالافلاك بخلاف الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء فالشعاع بعضه ينفذ فيه مستقيما وبعضه ينعطف على سطح ذلك الشفاف ثم ينفذ فيه الى المبصر ولذا ترى أن العنبة فى الماء بقدر الاجاصة اذا كانت قريبة من سطح الماء لان الشعاع البصرى ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء فاذا كانت بعيدة من سطح الماء يكون بالشعاعين المتمايزين فترى فى موضعين من الماء واذا كان قاعدة المخروط الشعاعي جسما صقيلا ينعكس منه الشعاع الى ما يقابله وهذا القدر مما لا ينكره أحد من أصحاب المذاهب الثلاثة وتستقيم عليه مباحث المرايا والمناظر هذا وأما الاشراقيون فان اكتفوا بمجرد أن الابصار لاضافة اشراقية بين الباصرة والمرئى بها ينكشف المرئى عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون انطباع شبح أو خروج شعاع واستدلوا على ذلك ببطلان المذهبين الاولين بما سبق ولم ينكروا المخروط الشعاعي الوهمي وحالاته المذكورة في علم المناظر فلا بأس عليهم وان زادوا على ذلك أن المشف الذى بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار

كما هو مشهور مذكور في تقرير مذهبهم ورد عليهم أولا أن كون الشعاع الذى هو فى عين البقة قويا على احالة نصف كرة العالم الى كيفيته خلاف الضرورة العقلية وثانيا أنه لو كان الابصار بتكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصرى لكان كلما كانت عيون المبصرين أكثر كان الابصار أقوى لكون الكيفية التى يتكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك أشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون أولى من الباقى لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم أن لايراه الا ذلك البعض فاما أن تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة أولا تحصل بشيء منها وحينئذ يلزم أن لايحصل الابصار وأجيب عن الاخير بأنا نختار ان تلك الحاله تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصى لانه اذا كان أمور تصلح أن يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ماسواه من تلك الأمور سواء كان واحدا أو كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ماعداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان أو أكثر تكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ماسواه مفقود فى ذلك الواحد وانما يوجد فى المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط أن يكون سابقا على ماسواه من الأعدام ولايلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ تكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لافي واحد واحد منها

فعند اجتماع العيون نختار أن تلك الحالة تحصل بجميعها وتكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص فى المرئي وحصلت تلك الحالة فى المشف المتوسط. فاذا نظر بعده شخص آخر فى ذلك المرئي فاما أن تحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل أولا تحصل وحينئذ يلزم أن لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا أن تحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط أخر غير التكيف بكيفية الشعاع هذا ماقيل والحق أن تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصى باطل ومجموع العلل المستقلة غير معقول وعلة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل الناقصة ولا مجموع اعدامها واشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل منها والقول بأنه عند اجتماع العيون تحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها باطل لانا اذا فرضنا اجتماع الف عين على رؤية مرئى معا فاما أن تحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها وبين المرئى بالمجموع وهو باطل لانا اذا فرضنا أن عينا من تلك العيون قد أغمضت لزم القول ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علته أعنى مجموع الالف فيلزم بطلان رؤية سائر العيون دفعة واللازم صريح البطلان اذ لامعنى لبطلان رؤيتنا باغماض من سوانا عينه على أن فساد ذلك أجلى من كل مايبين به أو تحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن

علتها المستقلة مجموع العيون بل واحد واحد منها وبالجملة فلا سبيل الى القول بتكيف المشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التى فى البصر وصيرورته آلة للابصار كما لا سبيل الى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان فالحق ان فى آلات الابصار روحا مضيئة اذا قابلها المرئي مع تحقيق الشرائط وارتفاع الموانع ينكشف المرئي عند المدرك انكشافا شروقيا ويتوهم عند الابصار مخروط شعاعي وهمي كما مر والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرائين ثم ان للابصار شروطا عند الفلاسفة يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئى للرائى أو كونه فى حكم المقابل كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئى وصغره وبحسب اشراق لونه وكمودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا أيضا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وقرب المرئى وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائى والمرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون أو المضيء فان الزجاج الملون لايحجب عن الابصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجبة ومنها أن يكون المرئى مضيئا اما بالذات أو بالغير ومنها ان لايكون المرئي لطيفا فى الغاية كالسموات وكرة النار والهواء الصافى ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس قالوا فى وجه الاشتراط انا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها والحق أن هذه شرائط عادية لاغير والدليل لايدل على أزيد من هذا ثم

ان الابصار يتعلق أولا بالذات بالضوء وبواسطته وساطة فى الثبوت باللون وبوساطتها بالعروض بما عداهما من الاشكال والمقادير والحركات وغيرها هذا وقد أطلنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام (الثانى) من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة فى العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك أن الهواء الذي بين القارع والمقروع أو بين القالع والمقلوع ينضغط بعنف القرع أو القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى الهواء الراكد فى الصماخ ويموجه (١) بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مفروشة فى مقعر الصماخ فيها هواء يحيقن وفيها قوة تدرك بها مايؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت والهيأة العارضة فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين فى العصبة كمد الجلد على الطبل فتدرك القوة المودعة فيها الصوت وهيأته اما أن القرع يوجب تموج الهواء فلأن القارع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها واما أن القلع يوجبه فلأن القالع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها المقلوع الى جنبيها ويشترط مقاومة المقروع للقارع كما فى قرع الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما فى قلع الكرباس بخلاف القطن فانه لايقاوم القارع والقاطع ثم انه لايجب وصول الهواء المنضغط الحامل للصوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف مايجاوره من الهواء بالصوت ويموج فيتكيف به مايجاور ذلك الهواء المجاور الى أن ينتهي الى الصماخ فيتكيف بالصوت الهواء الراكد فى الصماخ والدليل على أن السماع يكون بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجوه الاول من وضع فمه على

(١) اى يموج ذلك الهواءُ الفاعل للصوت الهواءَ الراكد فى الصماخ على هيأة تموجه

طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في أذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا نرى رماة البنادق يشعلون الفتيلة المرمي بها وبعد زمان نسمع أصواتها وكذا نري ضرب الفاس على الخشب أولا وبعده بزمان نسمع الصوت الثالث أن الصوت يميل مع الريح فمن كان في جهة يهب اليها الريح يسمعه وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما يتناظران ولا يسمع أحدهما صيحة الآخر وهذه أمارات حدسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستدلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن ويعارض لوجوه منها ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز أن تبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها الى الصماخ ومنها أن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم أن لا يسمعها الا سامع واحد لان بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى أن يصل بكليته الى صماخ واحد نادر جدا أو أهوية متعددة فيلزم أن يسمعها سامع واحد مرارا كثيرة وأجيب باختيار الثاني والقول بأنه يجوز أن يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحدا من تلك الاهوية أو يكون متعددا ويكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فينتفي السماع بوصول ما يصل بعد الواحد من الاهوية لانتفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع السامع كلام غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فيتحقق السماع من دون

وصول الهواء الحامل للصوت وأجيب بأن الهواء الحامل له ينفذ فى مسام الجدار ورد بأن الهواء لايحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص فى الخارج ونفوذه فى المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول ودفع بأن تكيف الهواء بكيفية الصوت لايتوقف على التشكل الحقيقى بشكل مخصوص ومنها أن الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما أن يكون مسموعا أولا وعلى الاول يلزم أن تكون الكلمة الواحدة مسموعة مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ ومرة بقيامها بالهواء الخارج عنه واللازم صريح البطلان وعلى الثانى يلزم أن لاتدرك جهة الصوت والجواب انا نختار الثانى وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بأن السماع مشروط بأن يصل أول مرة فيكون الشرط منتفيا بعدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط لم أحصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا لا أنه اختيار لذلك الشق ومنها أنه لو كان السماع بوصول الهواء المتموج المتكيف بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد فى الصماخ به لزم أن يسمع كل صوت مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين وتكيف الهواء الراكد فى الصماخين بالصوت والتزام أن الصوت يسمع سمعتين بكلتا القوتين المودعتين فى العصبتين المفروشتين على سطح الصماخين لكن لايحس بالسمعتين لاتحادهما لايخلو عن بعد لا سيما وفى اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين فى الاحوال والاوقات بأسرها للكلام مجال واسع (الثالث) من المشاعر الخمسة الظاهرة

قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدي يدرك بها الروائح وقد اختلف فى كيفية ادراك الروائح بها فذهب الجمهور الى أن الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم ذى الرائحة ينفعل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفيته بسبب مجاورته ويصل ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه الحاسة وكلما كان الهواء أبعد من جرم ذى الرائحة كانت الرائحة فيه أضعف لان كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر وذهب البعض الى أن ادراك الروائح بهذه القوة بتبخر وانفصال أجزاء من ذى الرائحة مخالطة للاجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك بها وزعم البعض أنه يفعل ذو الرائحة فى القوة الشامة فعلا من دون استحالة الهواء فى الكيفية ومن غير تبخر وانفصال استدل أصحاب المذهب الثانى أولا بأنه لولا تحلل أجزاء من الجسم ذى الرائحة ومخالطتها الاجزاء الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخر تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها واللازمان باطلان والجواب ان اذكاء الحرارة والتبخر والدلك للروائح انما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة الى كيفية ذى الرائحة والبرد بخلاف ذلك أولان الحرارة تعين القوة الشامة على الادراك بخلاف البرد وثانيا بأنه لولا تحلل الاجزاء من الجسم ذى الرائحة لما كانت التفاحة تذبل بكثرة الشم والجواب أن كثرة اللمس تعين على تحلل رطوبات التفاحة فهى تذبل بمرور الزمان وبكثرة اللمس بسبب تحلل رطوباتها لا بسبب انفصال أجزائها ومخالطتها بالاجزاء الهوائية عند شمها اذ من المعلوم أنه لا يتحلل منها أجزاء تملأ مواضع كثيرة تعطرت

برائحتها واستدل أصحاب المذهب الثالث بأن النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا تسخن الا بمسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة الى كيفيته وقد حكى المعلم الاول في التعليم الاول ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برائحة جيف قتلى ملحمة وقعت بين اليونانيين مع امتناع أن تبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وان يتحلل من تلك الجيف أجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب ان ذلك مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع وانه من الجائز هبوب رياح قوية يصل بها الهواء المتكيف بكيفية الرائحة الى تلك المسافة البعيدة على انه يجوز أن يكون ادراكها للجيف بالابصار حين هى مسلقة في جو العالى كذا قال الشيخ وأبطل المذهب الثاني بأن قليلا من المسك يعطر هواء بيت كبير ويدوم ذلك التعطير مدة بقائه وان خرج ذلك الهواء من البيت ودخل فيه هواء آخر من غير أن يقل وزنه كيف ولو فتت ذلك المسك كله الى أجزاء صغار لم يشغل هواء البيت بالكلية فلو كان الشم بالتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة لما أمكن ذلك وأبطل الثالث بأن المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة وقد يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء أزمنة متطاولة فكيف يتوهم أن الشم هناك بفعل المسك فى القوة الشامة فتعين أن يكون الحق هو المذهب الاول لكن يرد عليه انه من المعلوم المجرب ان الجسم ذا الرائحة اذا كان حيث تهب الرياح يتكيف الهواء برائحته وتزول عنه رائحته بالكلية أو تضعف جدا ولذا يهتمون بتقديم الاباريق والقوارير المملوءة من الطيب والعروق والعطور النوافح ويشاحون في فتق النوافج فاما أن تكون الرائحة تنتقل عنه الى

الهواء من دون انفصال جزء منه حامل للرائحة ومخالطته الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال أولا تنتقل عنه وتحدث فى الهواء رائحة أخرى فكيف تزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته ولا وجه لزوالها عنه ولضعفها فيه على هذا التقدير فلا محيد عن القول بأن الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذى الرائحة وتخالط الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذى الرائحة أو تضعف لانفصال تلك الاجزاء عنه بالكلية أو انفصال بعضها عنه فلعل الحق أن الشم قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يكون بانفصال أجزاء لطيفة من ذى الرائحة ومخالطتها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم والعلم الحق عند واهب العلوم (الرابع) من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط مماسة جرم ذى الطعم لحاملها وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس فى المنافع اذ بها يتمكن على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما أن قوة اللمس يتمكن بها علي مثل ذلك من الملموسات وفى الاحتياج الى المماسة وتفارقها فى أن نفس المماسة ههنا لا تؤدى الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس فان نفس مماسة الحار تؤدى الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى توسط واسطة وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم لان الرطوبة اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم المأكولات والمشروبات الا مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحة كالممرور فانه يجد الماء العذب والعسل الحلو مرا واختلفوا في كيفية

توسطها فقيل انها تخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم وتغوص تلك الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة هو كيفية ذي الطعم وتلك الرطوبة واسطة لايصال الجوهر الحامل لتلك الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة نفسها تتكيف بكيفية ذي الطعم بسبب المجاورة وتغوص وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كيفيتها هذا والمشهور أن الطعوم كيفيات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لادراكها وتوهم البعض انه لاوجود للطعم فى المطعومات بل وجودها انما يحدث فى الذائقة بل زعموا أن سائر الكيفيات المحسوسة لاوجود لها في الخارج وانما تحدث فى الحاسة وتوهموا أن القول بوجودها في الخارج مبنى على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه ففاعل الحلاوة فى الذائقة يجب أن يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب أن يكون حارا وهكذا وأبطلوا هذا المبنى بأن الحركة تسخن مع أنها غير حارة والممرور يجد طعم الماء مرا والذى غلب عليه الدم يجده حلوا مع انه تفه فى نفس الامر ومن غلب عليه السوداء يرى جميع الالوان سوادا وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذى فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما فى الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ أولا وهذا انكار للمحسوسات وجحودها بالضروريات فلا يستحق الجواب والله أعلم بالصواب (الخامس) من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة اللمس وهي قوة منبثة فى العصب المخالط لتمام الجلد وأكثر البدن من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة قال الشيخ أول الحواس

الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوي دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب أن يكون الطليعة الاولى وهو مايدل على مايقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وأن يكون قبل الطلائع التي يدل على أمور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذى يستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه لارشاد حواس أُخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا مايكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكُلْيَة لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها أساس البدن ودعامة الحركات فلو أحست تألمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان اتركبه من العناصر صلاحه باعتدالها وفساده بغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك بها المنافى ليحترز عنه ولذا وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما بالنقلة كاكثر الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولاهما لما عرف ان له حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة فى بعض الاعضاء التي هى ممرّ الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هى دائمة الحركة كالرئة والتي عليها أثقال البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى أن فيها

حاسة الان فى حاستها كلالة ولذكان احساسه بالألم اذا احس اشد ثم انهم اختلفوا فى ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على نفيها والبعض على اثباتها زعما منهم بانها من لوازم الحياة وللافلاك حياة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس ووهنه ظاهر لان كون اللمس من لوازم مطلق الحياة المتحققة فى الافلاك أيضا في حيز المنع وكذا استلزام مطلق الشعور لقوة اللمس واستدل الجمهور بأن قوة اللمس انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا وفيه انه يجوز وجودها فى الافلاك لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ومن الناس من أفرط فاثبتها للبسائط العناصر واسند هرب الارض من العلو وهرب النار من السفل الى شعورهما بالملائم والمنافر ومنهم من اثبتها فى النبات والله أعلم واختلفوا فى ان القوة اللامسة هل هي قوة واحدة أو قوى متعددة فالجمهور على انها قوة واحدة تدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس واختلاف مدركات القوة اللامسة لا يوجب اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات لا يوجب اختلاف الباصرة وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة احداها الحاكمة بالتضاد بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس والثالثة الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة الحاكمة بالتضاد بين الخشونة والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة لان الميل أيضا يدرك باللمس قالوا قوى اللمس متعددة لكن لانتشارها فى البدن واشتراكها فى آلة واحدة أو لعدم كون تعدد آلاتها محسوسا يظن انها قوة واحدة ومتمسكهم فى ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو مع فساد

مبناه وعلى التنزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه أولا النقض بالقوة الذائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انها واحدة عندهم ولا يجدى القول بان التضاد بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاد بين الملموسات فانه أنواع متعددة فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع آخر فلا بد لادراك كل من أنواع هذا التضاد من قوة لامسة فوجب القول بتعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة لما أدركت التضاد بين الطعمين وأدركت خصوصيتهما التى بها يمتازان عن غيرهما ويمتاز كل منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما جاز صدور افعال مختلفة عن قوة واحدة جاز ادراك أنواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة فلم يجب القول بتعدد القوة اللامسة وثانيا أن المدرك بالحس واللمس هما المتضادان كالحرارة والبرودة لا معنى التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل أو الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فيجوز ان يصدر عنها أكثر من الاثنين أيضا وثالثا ان الهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف وتفرق الاتصال مثل مايحصل من الضرب وغير ذلك يدرك باللمس فعليهم ان يثبتوا لادراك هذه قوى أخر سوى الاربع اذ الخمس المذكورة وان لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة فليكف وجود قوة واحدة أو قوتين لادراك جميع الكيفيات الملموسة وماقيل من ان مزاج الحيوان لما كان من جنس الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات اللمسية ومايتبعها فالقوة التى هى أولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد مافيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من

أوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس اليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت القوة اللامسة وهذا معني قولهم ان اللامسة حاكمة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية مالزم مما ذكر ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها يتأثر عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراكه تلك لاطراف بقوى متعددة فغير لازم وبالجملة فلا دليل على تعدد القوة اللامسة بل ربما يذهب الوهم الى ان القوة الذائقة هى القوة اللامسة اللسانية وان كان هذا الوهم يضمحل بادنى تأمل فانهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط أخر على ما عرفت وأيضا غاية اللمس مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق اللمس ادراك مالا يلائم ليجتنب ولذا عم جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات واجب فى البقاء وغاية خلق الذوق ادراك ما يلائم ليجلب ولذا لم يعم لان جلب جميع الملائمات لايجب فى البقاء فلا يكون اللمس والذوق متحدين فليتأمل هذا هو الكلام فى المشاعر الخمسة الظاهرة ولنختمه بثلاثة أبحاث

:الاول: ان الشيخ ذكر فى الشفاء ان الحواس منها مالا لذة لها بفعلها فى محسوساتها ولا ألم ومنها مايلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التى لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتألم بل النفس تتألم وتلتذ وكذا الحال فى الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط فليس تألمهما من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيه ألم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملائمة أو منافرة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية

الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتئامه واعترض عليه أولا بأن مدرك الجزئيات المحسوسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله فى البصر والسمع انهما لا يتألمان ولا يلتذان بل النفس تتألم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله فى الشم والذوق وثانيا بأن بديهة العقل حاكمة بأن لكل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل أن يدركه غيره فلا يصح أن يقال ان مدرك الصوت الشديد واللون المؤذى هى القوة اللامسة الحاصلة في الأذن والعين وثالثا بأن ماذكره مناقض لحده للذة والألم فانه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة ورابعا بأن ادراك هذه المحسوسات اما أن يكون لذة وألما للحواس أولا فعلى الاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان المؤذية ألما وعلى الثانى لا يكون للمس ولا للشم ولا للذوق لذة وألم واما أن يكون لذة وألما لبعض الحواس دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط فى ادراك النفس المحسوسات الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بأن الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة لانها ليست كمالا لها لعدم اتصاف الباصرة بها والملائم للشىء هو الذى يكون كمالا له بل الملائم للباصرة هو ادراك الالوان والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة حتى يكون حصول ادرك الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة عبارة عن ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا أبصرت فقد حصل لها الملائم أعنى ادراك المبصرات ولم يحصل لها ادراك الملائم أعني ادراك ادراكها فان القوة الباصرة لا تدرك

كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك أنها تدركها واعترض عليه بأن ماذكره جار في اللامسة والشامة والذائقة أيضا فانها أيضا انما تحصل لها ملائماتها أعني ادراكات الكيفيات المحسوسة بها لا ادراك ملائماتها أعني ادراكات الادراكات وهو مايحصل للنفس لانها تدرك وتدرك أنها تدرك وأجيب عن الاول بأن المدرك والملتذ والمتألم حقيقة هي النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس مجاز لكن لما كان الاحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بكيفية ذلك المحسوس وكان انفعال بعضها وتكيفها به بحيث أن النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كاللامسة والشامة والذائقة ولذا يقال ان الانسان يدرك لذة الحلو فى الفم ولذة الطيب في الشم ولذة النعومة فى آلة اللمس وكان بعضها على خلاف ذلك كالباصرة والسامعة فلايقال انه تُدرِكُ لذةُ الصور الحسنة فى الجليدية أو في مجمع النور ولذة الصوت الطيب فى العصبة المفروشة على الصماخ حكَم (١) بالتذاذ اللامسة والذائقة والشامة وتألمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثانى بأن الشيخ لايقول بأن مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة الأذن والعين بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت الشديد فى لامسة الاذن واللون المؤذى فى لامسة العين وعن الثالث بأن المتألم من اللون المؤذى لامسة العين ومدرك باصرتها لامستها والملائم والمنافر انما يكونان للنفس لا للقوى والآلات وعن الرابع بأن القول بكون ادراك النفس لذة اللمس والشم

(١) قوله حكم جواب لما في قوله لكن لما كان الاحساس الخ وضمير حكم يرجع الى الشيخ

والذوق حيث تنفعل آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر
والسمع حيث لاتنفعل آلاتهما عن محسوساتها ليس ترجيحا بلا مرجح
وأنت تعلم أن هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق بين اللامسة
والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة بكون ادراك النفس بمحسوسات
تلك الثلاث حيث تنفعل آلاتها بها وكون ادراكها بمحسوسات هاتين
حيث لاتنفعل آلاتهما بها وبكون آلات تلك الثلاث محال اللذات والآلام
الحاصلتين عن محسوساتها دون آلات هاتين فلم تدرك النفس محسوسات
تلك حيث تنفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لاتنفعل
آلاتهما وأما ان الانسان يدرك لذة الحلو فى الفم ولذة الطيب فى الشم
ولذة النعومة في اللمس فان صح فكذلك يصح أنه يدرك لذة حسن
الصورة فى البصر ولذة حسن الصوت فى السمع ولو سلم أنه يقال ان
الانسان يجد لذة الحلو فى الفم والطيب فى الشم والنعومة فى اللمس ولا
يقال مثل ذلك فى الباصرة والسامعة فغايته أن يكون ذلك من الاطلاقات
العرفية التى لايلتفت اليها فى معرفة الحقائق والعلوم الحقيقية على ان الكلام
فى أنه لِمَ يقال ذلك ولم يقال هذا وما قيل في وجه الفرق من أن مزاج
الحيوان حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حياته منوط باعتدال
مزاجه وصلاح بدنه وفساده انما يكون بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله
واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والألم هو ادراك المنافي من حيث
هو مناف والملائم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة أولا
لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التى
يتقوي ويتزايد بها بدنه ويتلوهما فى الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث

تتغذى بها الارواح واما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي أجسام مركبة هما مدركات تلك الحواس الثلاث على الوجه المذكور وأما مدركات تينك الحاستين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحلهما ولذا لاتلتذان ولا تتألمان بها فكلام خال عن التحصيل لانه لو تم فانما يدل على شدة احتياج الحيوان الى اللمس ثم الى الذوق وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع ولا يلزم من ذلك أن يكون ادراك لذة الملموس والمذوق فى آلات اللمس والذوق ولا يكون ادراك لذة المبصر والمسموع في آلات السمع والبصر على أن مايلتذ بلمسه كالناعم وما يتألم بلمسه كالخشن وما يلتذ بذوقه كبعض المأكولات المستلذة الضارة ومايتألم بذوقه كبعض الادوية المرة النافعة ومايلتذ بشمه كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه كبعض الروائح المستكرهة المفيدة لايكون ممايلائم أوينافى الحيوان بماهو حيوان ولامن الكيفيات التى مزاجه من جنسها ولا مما يتقوم به بدنه أو يختل به مزاجه ولا مما يتقوى به أو يتضعف به بدنه فاللذة والألم غير النفع والضرر في صلاح المزاج الحيوانى والكلام في كون محل لذة الملموسات والمذوقات والمشمومات وآلامها آلات اللمس والذوق والشم وعدم كون محل لذة البصر والسمع وألمها آلاتهما وهذا الكلام لايجدى فى ذلك نفعاً وبالجملة فهذا البيان لامساس له بما نحن فيه فلعل الحق ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم بما هو ملائم والألم عن ادراك المنافر بما هو منافر فكل ادراك ملائم بما هو ملائم سواء كان بالبصر أوبالسمع أوبالشم أوبالذوق أوباللمس أوبغيرها

لذة وكل ادراك منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر أو بالسمع أوبالشم أوبالذوق أوباللمس أوبغيرها ألم ومدرك الملائم والمنافر والمتلذذ والمتألم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والألم والادراك الى هذه الحواس أيضا ولما كان اللذة والألم عبارتين عن الادراك وكان متعلق الادرك فى الاحساسات هى الصور الموجودة فى آلات هذه الحواس فان أريد باللذة والألم نفس الادراك فمحلهما مطلقا هي نفس النفس لان الادراك انما يقوم به دون الحواس وان أريد بهما صورة الملائم وصورة المنافر الحاصلتان فى هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما ادراك النفس فمحلهما هى الحواس مطلقا من دون فرق مابين اللامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة فلا يستقيم أن يقال ان النفس تجد لذة الملموس وألمه فى آلة اللمس ولذة المطعوم وألمه فى آلة الذوق ولذة المشموم وألمه فى آلة الشم ولا تجد لذة المبصر وألمه فى الباصرة ولذة المسموع وألمه فى السامعة ولاريب فى أن من يجتلى الصور الحسنة يلتذ بالاجتلاء ومن ابتلى بالنظر فى صورة شوهاء يتألم بهذا الابتلاء ومن ذا الذى لايفرق بين رؤية الوجوه الوجيهة المليحة الصبيحة وبين رؤية الاشكال الكريهة الوقيحة القبيحة وبين الاصوات الرخيمة المعجبة والنغمات الطيبة المطربة وبين نهيق الحمر المستنفرة والاصوات المستهجنة المستنكرة وادراك تلك اللذة وذلك الألم انما هو بالباصرة والسامعة وتألم الباصرة والسامعة من لون مفرط مؤذ وصوت شديد هائل ليس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة شائقة أو استماع نغمة رائقة بل هو تألم لمسي من جهة تفرق اتصال يحدث فى

آلات السمع والبصر ففي هذا التألم والالتذاذ المقابل له عن السمع والبصر بما هو سمع وبصر لايجدى بل ليس في محله وهل هذا الاكما يقال ان السمع والبصر لايلتذان بالحلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من شأنهما اللذة والألم ومن البين أنه لايلزم من نفى ادراك مختص بحاسة عن حاسة أخرى سلب الادراك مطلقا عن تلك الحاسة الأخرى فلا يلزم من نفى اللذة والألم المختصين باللامسة والذائقة سلب اللذة والألم مطلقا عن الباصرة والسامعة والقول بأن الملتذ والمتألم بالرؤية والاستماع هى النفس دون الباصرة والسامعة والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة والذائقة والشامة تحكم تأبي عنه الفطرة السليمة كل الاباء ونحن لم نخلق لان نؤمن بما بين دفتى الشفاء

﴿ المبحث الثاني ﴾ ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفا بحسب اختلاف آلاتها فى القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء وآلة الشم البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية ولاشك أن النور ألطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء والماء من الاعضاء الارضية فيكون اللمس أقوى ثم الذوق ثم الشم ثم السمع ثم البصر ولذا كانت ملائمات اللمس ألذ ومنافياته أشد ايلاما ثم وثم حتى انتهي الامر الى أن أنكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بمحسوساتهما

﴿ المبحث الثالث ﴾ ان لها محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والاشكال والقرب والبعد والمماسة فاللمس يدركها بتوسط صلابة أولين أوحر أوبرد والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء وربما نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جلّاس سفينة سريعة

لاتضطرب ولا يحس بحركتها يشعرون بتحركها بادراك اختلاف أوضاعها الى بعض الامور والذوق يدرك العظم والعدد بمعاونة أمور ذهنية بأن يذوق طعما كبيرا وطعوما مختلفة والحركة والسكون بواسطة اللامسة والشم لايدرك شيئا من ذلك الا بضرب من القياس بأن يتوارد عليه روائح مختلفة والسمع يدرك مقادير الاصوات بمعاونة أمور ذهنية وتطويل الكلام في أمثال هذا لايرجع الى كثير طائل. أما المشاعر الباطنة فهى أيضا خمسة بالاستقراء وما يقال فى وجه الضبط من أنها اما مدركة فاما للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي لاتدرك بالحواس الظاهرة فهو الوهم واما معينة على الادراك فاما بالتصرف فهى المتخيلة أو بالحفظ فاما بحفظ الصور فهو الخيال أو بحفظ المعاني فهي الحافظة فلا يفيد الحصر . . فأول المشاعر الباطنة الحس المشترك وهى قوة مودعة فى مقدم البطن الاول من الدماغ يتأدى اليها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة فتطالع النفس صورها فيها ولذا تسمى فى اليونانية بنطاسيا أى لوح النفس واستدلوا على وجودها بوجوه الاول انه لولم يكن فينا قوة ندرك بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لماأمكن منا الحكم بأن هذا الملون هو هذا المذوق أو هذا الملموس لان الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وشيء من الحواس الظاهرة لايدرك المحكوم عليه والمحكوم به فان البصر يدرك هذا الملون لاهذا المذوق ولا هذ الملموس والذوق يدرك هذا المذوق لاهذا الملون ولاهذا الملموس واللمس يدرك هذا الملموس لاهذا الملون ولاهذا المذوق واللازم باطل بالضرورة ولا يمكن أن يقال ان الحاكم على أحد المحسوسات

بالآخر هو العقل لان العقل لا يدرك المحسوسات فلا يحكم اليها وبها وأيضا البهائم التى لاعقل لها يصدر منها هذا الحكم والالم تكن صورة الخشبة تذكرها الألم لتهرب ولا صورة العشب تذكرها الطعم لتأكل واعترض على هذا الوجه أولا بانه كما يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا الملموس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بانه انسان فلو صح ماذكر من ان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به لوجب ان يكون فينا قوة تدرك الكلي والجزئي معاً مع ان القوة العقلية لاتدرك الجزئي والقوة الجسمانية لاتدرك الكلي وما أجاب به عن هذا لاعتراض العلامة أثير الدين الابهري رحمه الله من انه لايلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه لدى الحاكم ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلي والجزئي بل انما يلزم ان يكون لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلى وصورة الجزئي يجوز ان تكون كلية بان يكون الجزئى مدركا على وجه كلي بان يتصور الانسان موصوفا بعوارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان فى الخارج وان لم تكن فى نفسها مانعة عن وقوع الشركة فانى لم أحصله لانا نحكم على هذا المبصر الجزئى المعلوم بما هو جزئى بانه انسان من دون ان نحتاج فى هذا الحكم الى ان نتصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة له فلا محيص عن النقض وثانيا بالحل بان الحاكم بين المحسوسات والمعقولات مطلقا هو النفس واسناد الحكم الى القوة الحاسة أية حاسة كانت مجاز فما لابد منه فى الحكم حضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس وحضورهما عندها قد يكون بارتسامهما فيها كما هو عند حكمها على معقول بمعقول وقد يكون بارتسامهما فى آلتين لها كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس

وقد يكون بارتسام أحدهما فيها وارتسام الآخر فى آلة من آلاتها كما هو عند حكمها بمعقول على محسوس وبالعكس فلا تحوج صحة الحكم بمحسوس بحاسة على محسوس بحاسة أخرى الى القول بوجود حس مشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كما لا تحوج صحة الحكم بمعقول على محسوس الى القول بوجود قوة مدركة للكلى والجزئى معا وهذا الكلام فى غاية المتانة وما أفاده العلامة الشيرازى رحمه الله في حواشى شرح الاشارات من ان النفس انما تحكم بان هذا الملون هوذو هذا الطعم لاجتماع اللون والطعم فى آلتيهما أو فى آلة أخرى واذ ليس الطعم فى آلة اللون ولا بالعكس فيكونان فى آلة أخرى وهو المعنى بالحس المشترك غير مقنع لان هذا الحكم من النفس انما يستدعى حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس سواء كانتا في آلة واحدة أو احداهما فى آلة والاخرى فى آلة أخرى فلا يثبت الحس المشترك ﴿ الوجه الثاني ﴾ انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة مع انه لا وجود للخط المستقيم والدائرة في الخارج فيكون وجودهما فى قوة وليست تلك القوة هى الباصرة لان البصر لا يدرك الا حيث هو ولا النفس اذ لا ترتسم فيها الجزئيات المادية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت فى حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورتها حين مايكون في حيز آخر وهكذا فاذا اجتمعت الصور أحس بالخط وكذا الحال فى رؤية الدائرة من الشعلة الجوالة وهى القوة المسماة بالحس المشترك واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان تلك القوة غير الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ولا دليل عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة

القطرة والشعلة حين حصولها فى حيز آخر بالانتقال فتجتمع الصور فى البصر فتشعر القوة الباصرة بها فترى خطا مستقيما ودائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه الحركة الا على الوجه المذكور ويجاب عنه بان هذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة وهذا غير مفحم للمناظر ومنها انا سلمنا ان مدرك الخط المستقيم والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون هو النفس فانها ندرك الكلى والجزئى وهذا الوجه غير موجه اذ لا كلام فى مدركهما بل في محل وجودهما ولا يجوز ان يكون وجودهما فى النفس لتجردها وكونهما من الجزئيات المادية المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في المجرد ومنها انا لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون فى قوة أخرى لم لا يجوز ان يكون فى الهواء فتتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا مستقيما أو دائرة وأجاب عنه المحقق الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء فان الشكل انما يحدث فى الهواء لانه يحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء نهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة تلك النهايات بالخلاء ورد بأن لزوم الخلاء ممنوع بجواز ان تكون تشكلات الهواء متتالية ويشاهد كل من التشكلات في آن مختص به وللطافة الزمان الفاصل بين آنات التشكلات يظن ان المجموع مشاهد دفعة وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة فى آن وهذا فى غاية السقوط لان الشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولا اما أن يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق اولا يكون باقيا وعلى الاول اما أن يكون الشكل السابق باقيا فى الهواء فى الخارج فيلزم الخلاء

قطعا على ما أفاده المحقق واما أن يكون باقيا فى البصر من دون أن يكون باقيا في الخارج فى الهواء فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء بل يكون اتصال الارتسامات في البصر على خلاف مازعمه المعترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثاني يلزم أن يكون المعدوم الذى لا وجود له مطلقا لافى الخارج ولا فى القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهوباطل بالضرورة الثالث ان الانسان قد يدرك صورا لاوجود لها فى الخارج كالمبرسم والنائم فانهما يشاهدان صورا محسوسة ويدركان أصواتا مسموعة متميزة عما عداها وكذلك ماتشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صورا محسوسة لاوجود لها فى الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها فى الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها فى المدارك وتلك المدارك يجب أن تكون جسمانية لامتناع حصول تلك الجزئيات المادية فى المجرد ولا يجوز أن تكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولان تلك الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكمه ولا أن تكون هي الخيال الذى هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهدا وليس كذلك فتكون هي قوة أخرى من القوى الباطنة وهي المسماة بالحس المشترك واعترض عليه أولا بأنا لانسلم أن المدرك بهذه الامور ليس هوالنفس فانها تدرك الكلى والجزئى والجواب ان الكلام فى محل وجود تلك الصور ولا يجوز أن يكون هو النفس لانها جزئيات مادية والنفس مجردة والجزئيات المادية لاترتسم فى المجرد وثانيا بأن غاية مايلزم مما ذكر أنه لاتكفى الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك الصور فيجوز

أن يكون بازاء كل حس ظاهر حس باطن ولا يلزم منه وجود حس مشترك يجتمع فيه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثا بأن غاية مايلزم مما ذكر أن يكون لتلك الصور وجودواما أن يكون وجودها فى المدارك فغيرلازم لجواز أن يكون وجودها فى عالم البرزخ وتشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم لنوم أولمرض أولغير ذلك ولعل الفطرة السليمة تحكم بأنه لا يفرق الانسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرؤيا أوعندالابتلاء بالبرسام ومدرك هذه الصور التى يشاهدها النائم أو المبرسم ليس هو النفس بلا توسط قوة جسمانية لأنها جزئيات مادية والمجرد لايدرك الماديات بلا توسط قوة جسمانية فيجب أن يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور سواء كانت تلك الصور موجودة فى عالم آخرأو مرتسمة فى تلك القوة الجسمانية فتلك القوة الجسمانية هي التى تسمى حسا مشتركا ولما كان ادراك تلك الصور كادراك مايرتسم من الخارج بلافرق عند المدرك دل ذلك على ان الابصار أيضا بتلك القوة الجسمانية وهكذا الكلام فى المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس فاذن يتضح أن الاحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية والحواس الخمس الظاهرة جواسيس لها تؤدى محسوساتها اليها ولما كان الاحساس بتمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور فى الرؤيا أو البرسام أيضا بتمثلها فيها لم يتميز الخال عند النفس المدركة بين أن تحصل الصور من الخارج كما في الابصار وبين أن ترد الصور من داخل كما فى مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض

وتعطلت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ومثلت في تلك القوة صوراً كانت مخزونة فى الخيال أوصورا تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة تمثلها من الخارج ولما لم يكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المتمثلة من خارج فيظن الاشياء التى هذه صورها موجودة فى الخارج حاضرة عنده وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور المشاهدة للمبرسم أوالنائم كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان فى كونها مدركة بقوة جسمانية ومثولها بتوسطها عند النفس فان كانت تلك الصور مرتسمة فى قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها وان كانت تلك القائمة بانفسها حاضرة عند المدرك فهذه أيضا كذلك واثبات ان الصور حالة في المدارك لا يهمنا فى هذا المقام وانما المهم ههنا اثبات قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يفحم المناظر

. . احتج نفاة الحس المشترك أولا بانه لو ثبت لزم انطباع الكبير في الصغير لان النائم قد يرى فى النوم جبالا شاهقة وبحارا واقفة (١) فلو كان ادراكه اياها بانطباعها فى الحس المشترك لزم انطباع الكبير في الصغير واللازم ضروري البطلان والجواب ان المحال انطباع الجسم الكبير فى الصغير لا انطباع صورته فيه وثانيا بانا كما نعلم بالضرورة انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات بالايدى والارجل نعلم أيضا انا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماغ وانكار ذلك مكابرة والجواب انه ان أريد انه كما لا مدخل للايدي والارجل فى الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات لا مدخل للدماغ فى الاحساس بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة فى الدماغ يوجب اختلال

(١) كذا في الاصل ولعلها واسعة

الاحساس بهذه الحواس وان أريدان الدماغ ليس مدركا لهذه المحسوسات كما ان الايدي والارجل ليست مدركة فمسلم فان المدرك هو النفس لا غير لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك لانا لا نقول بكونه مدركا وانما هو من آلات المدرك (الثاني) من المشاعر الخمسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترك حافظة للصور المنطبعة فيه واستدلوا على ثبوته باننا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهى الخيال ولولاها لكنا اذا رأينا شيئاً ثم غاب ثم رأيناه مرة أخرى لم نعرف انه هو الذي كنا رأيناه أولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا على مغايرته للحس المشترك أولا بان يصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين متغايرين فالقابل لها هو الحس المشترك والحافظ هو الخيال ورد اما أولا فبأنه مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد وهو ممنوع واما ثانيا فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال واما ثالثا فبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي أنواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعا فبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد أثران مختلفان واجيب عن الثلاثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمانية لا بد وان يكون فى محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات أعنى طرق التأدية من الحواس الظاهرة وبان ادراكات النفس وتصرفاتها

من جهة قواها المختلفة وأورد عليه بان هذا الجواب يرفع أصل الاستدلال لجواز أن لايكون الا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات ودفع بأن مقصود المجيب أن كون حفظ الخيال مسبوقا بالقبول لايوجب أن يكون القابل أيضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة له كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لايلزم أن يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة أخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأى الحفظ والقبول و المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في تشكل الماء والهواء وتحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرضت آفة لمقدم البطن المقدم من الدماغ لايدرك الانسان صورة مّا فاذا زال المرض واستحضر الصور التى كان قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وهذا الدفع فى غاية السخافة لان مبناه على ان الخيال حافظ للصور التى يقبلها الحس المشترك وانه لاوجود ولا ارتسام للصور فى الخيال وانما وجودها وارتسامها فى الحس المشترك وهو خلاف ماتقرر عندهم ولو كانت الصور التى يحفظها الخيال مرتسمة فى الحس المشترك لافي الخيال لما طرأ عليها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بأن الخيال أيضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها فالصواب أن يقال ان مبني الاستدلال ليس على ان القبول والحفظ أثران وان الواحد لايصدر عنه أثران بل مبناه على ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد

يتحقق بدون الحفظ كما نحس بصورة لم تغب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة فى الخزانة الحافظة لها مشروط بغيبوبتها عن الحس والحفظ قد يتحقق بدون الادراك كما فى صورة الذهول فاذن القوة التى هى واسطة فى الادراك غير القوة التى من شأنها الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراك بناء على ما اشتهر من ان الادراك عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات الاربعة اذ الدليل ليس مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الأثر واحد حتي يتوجه الاول والرابع واذ الحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى المراد ههنا حتى يرد النقض بالخيال ومبدأ الادراكات المختلفة أى آلتها لايجب أن تكون متعددا بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك وقد يجاب عن النقض بالحس المشترك والنفس على التقرير المشهور للدليل بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان أوكانت وجوه الصدورات كثيرة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين كالسواد والبياض لكون اللون مشتملا عليهما وأما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بأن مطلق الصورة المحسوسة أمر مبهم لايتحصل الابصورة معينة والصادر عن الشيء أولا لايكون الا أمرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد أولا ولامور كثيرة ثانيا وبالواسطة وكيف يكون تحصل مايصدر عنه

أولا أضعف مما يصدر عنه بواسطته ولعل هذا المعترض فهم من كون الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلى لها وليس كذلك وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة أولا وبالذات وللصور المعينة ثانيا وبالعرض أو مخصوصية الصورة المعينة ملغاة فى قبوله فهو انما يقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة وليس لخصوص تلك الصورة المعينة مدخل فى قبوله كما ان البصر يدرك السواد لانه لون وليس لخصوصية السواد في ذلك مدخل فما يقبله الحس المشترك من الصور وان كان معينا لكن ليس فى قبوله اياه مدخل لخصوصية تعينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب فيه ثم ارتضى هذا المعترض فى جواب النقض بالحس المشترك بأن الادراكات انفعالات وليست أفعالا ويجوز في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد كثيرة والذى تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وأنت تعلم أنه على هذا ينثلم أصل الدليل لان القبول والادراك لما لم يكن فعلا فلا يلزم من كون القوة الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدرا لفعلين فالوجه فى تقرير الاستدلال ماعرفت من الصواب اذ لا يتوجه عليه شىء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب واستدلوا على مغايرة الحس المشترك للخيال ثانيا بان الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم وأورد عليه بانه يجوز ان تكون القوة الواحدة تارة حاكمة وتارة غير حاكمة فأن ادعي امتناع ذلك مستندا بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه وثالثا بان الصور المحسوسات اذا كانت منطبعة فى الحس المشترك كانت

مشاهدة واذا كانت فى الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يصح عند اختلاف القوتين وأورد عليه أولا بانه يجوز ان تكون الصور منطبعة في الحس المشترك ولا توجد القوة الخيالية أصلا لكن تلتفت النفس اليها مرة فتصير مشاهدة وتغفل عنها أخرى فلا تشاهد اذ المدرك للكلي والجزئى هو النفس وأجيب عنه بانه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق لان فى كل منهما حضور صورة المحسوس فى الحس المشترك بالتفات النفس ومعلوم ان تخييل المبصر ليس ابصارا ولا تخييل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وفيه ان المشاهدة قد تكون من دون الحضور عند الحواس كما فى مشاهدة المبرسم والنائم فلعل الحق ان المشاهدة لا تكون الا بانطباع الصور في الحس المشترك فى أول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس أو من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور المخزونة فى الخيال ثانيا وليس جهة الفرق بين المشاهدة والتخيل بالتفات النفس وعدمه ولا بان المشاهدة تكون بحضور الصور فى الحس المشترك والتخيل بحصولها في الخيال اذ الصورة المذهول عنها أيضا تكون حاصلة فى الخيال ولا تكون متخيلة الا باستحضارها من الخيال فى الحس المشترك ولا يكفى مجرد الحصول فى الخيال مع التفات النفس من دون استحضارها ثانيا في الحس المشترك للتخيل لان مدرك الكلى والجزئي وان كان هو النفس لكن ادراكها للجزئيات لا يكون الا بآلة الحس والخيال ليس آلة الحس بل هو خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يفحم المناظر

وثانيا بانا سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان الصورة قد تكون منطبعة فى الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك فى القوة العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لاتبقى مخزونة فى خزانتها بل تنعدم بالكلية ثم عند تأهب النفس لتحصيلها مرة أخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة أيضا حتى يحتاج فى ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان أو تبقى مخزونة في قوة أخرى بحيث تستحضر في المدركة بادني التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقا فى صورة الذهول لايبقى بين الذهول والنسيان فرق وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى من العقل الفعال يكون فى صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسيأتى عن قريب ان شاء الله تعالى ولايمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان الصورة فى صورة الذهول تكون مخزونة فى الحس المشترك غير ملتفت اليها وفى صورة النسيان لاتكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول من الايراد والكلام بعد التنزل عنه وثالثا بان تجويز كون الصورة حاصلة فى خزانة الخيال في حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى الذهن

بل هو أمر وراءه وعلى هذا يجوز ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما ويكون الاستحضار موقوفاً على ذلك الامر وأجيب عنه بان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى آلة والصورة فى حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة وبان الصورة حالة الذهول غير حاصلة فى آلة الادراك بل فى آلة أخرى ومطلق الحصول فى اية آلة كانت من آلات النفس ليس ادراكا والا لكان حصول صورة أي محسوس من المحسوسات فى اية آلة من الآلات الجسمانية ادراكا وليس كذلك بل الادراك هو حصول صورة فى آلة ادرك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها لاحصولها فى خزانة الخيال ورابعا بالنقض بالقوة العاقلة فانها ليست حافظة للصورة العقلية مع انها قد يطرأ عليها الذهول والنسيان فان قلتم ان حافظها العقل الفعال فليكن هو الحافظ للصور المدركة بالحس المشترك أيضا فلاحاجة إلى القول بخزانة الخيال وأجيب بان خزانة المعقولات هي العقل الفعال ولا يجوز ان يكون هو خزانة المحسوسات لكونه مجردا مقدسا عن المادة وامتناع تمثل الصورة المادية فيه وأورد عليه أولا بان المعقولات قد تكون صوادق وقد تكون كواذب وكما يطرأ الذهول على صوادق المعقولات كذلك يطرأ على كواذبها فاذا طرأ الذهول على المعقولات الكواذب المرتسمة في النفس فان كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال مع ان العقول العالية برية عن غوايات الوهم التى هى مباد للكواذب ومايتوهم من ان التصديق بالكواذب الكلية انما يكون بمداخلة الوهم فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات

لا العقل الفعال في غاية السخافة واما أولا فلان القوة الحافظة انما هي خزانة للمعانى الجزئية التى تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت أو صادقة لامتناع حصول الكليات فى القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لادراك الكليات الكواذب وغاية مداخلته فيها التغليط واما ثانيا فلان تصور الكواذب الكلية مما لا مدخل فيه للوهم اصلا وقد يطرأ عليها لذهول فلا بد لها من خزانة ولا يمكن أن يتوهم كون خزانتها الحافظة اذ لا مجال لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد من القول بكون خزانتها هو العقل الفعال والجواب انه لا بأس فى كون الكواذب مرتسمة فى العقل الفعال على سبيل الاختزان والتصور وانما المستحيل تصديقه بالكواذب وهو غير لازم فان مالا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة لا حفظ نحو ادراكها فان انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل ولا حفظ جميع حيثياتها وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها وخصوصياتها من المدركة الى الخزانة محال فلا يتوجه أن النسيان يطرأ على تصديق الكواذب فيلزم ان يكون تصديق الكواذب فى العقل الفعال ولا ان الكواذب ترتسم فى النفس من حيث أنها مصدقة فيلزم أن ترتسم فى العقل الفعال أيضاً بهذه الحيثية وذلك لان حفظ نحو الادراك وحفظ خصوصية الصورة فى الخزانة غير ضرورى انما الضرورى حفظ نفس الصورة لا غير وما يقال من أن القول بكون العقل الفعال مصدقا للصوادق متصورا للكواذب تجويز لكون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع ان القول بان الانقسام الى التصور والتصديق مختص بالعلم الحصولى الحادث فى غاية السقوط لانا قد حققنا فى مواضع من كتبنا ان القول باختصاص الانقسام الى

التصور والتصديق بالحصولى الحادث سخيف باطل وثانيا بأن الفرق بين الذهول والنسيان عندهم هو أن الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا فلو كان العقل الفعال خزانة لمعقولات النفس لزم زوال صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع انه مع ما فيه من الصور عندهم أبدى ولزم اجتماع النقيضين اذا كانت بعض المعقولات منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس الى بعضها فيلزم زوال صور تلك المعقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبقاؤها فيه معا لطريان الذهول عليها والجواب ان الفرق بين الذهول والنسيان هو أن المنسى يحتاج فى ادراكه الى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج فى ادراكه اليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات فتحضر بمجرد الالتفات صورته من الخزانة فى المدركة من دون حاجة الى تجشم كسب جديد وذلك الفرق يتحقق فى المحسوسات بزوال صورها عن المدركة والخزانة معا فى صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها فى الخزانة فى صورة الذهول وفى المعقولات بزوال صورها عن المدركة مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور فى صورة النسيان وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور بحيث متي شاءت والتفتت اليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة فى صورة الذهول فلا محذور واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك اذا عرضت آفة فى مؤخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه واختلال الحس المشترك

من دون اختلال القوة الخيالية اذا عرضت آفة فى مقدمه دون مؤخره وسيأتى الكلام فى ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى

﴿ الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية ﴾

وهي قوة مرتبة فى أول التجويف الآخر من الدماغ يدرك بها المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والحفادة الجزئية التى تدركها السخلة من أمها فتميل اليها واستدلوا على وجودها ومغايرتها لسائر القوى بأنا ندرك المعانى الجزئية وليس مدركها النفس لانها لاتدرك الجزئيات ولا شيئا من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك لانه مدرك للصور المحسوسة لا للمعانى ولا الخيال لانه حافظ للصور لامدرك فمدركها قوة أخرى هو الوهمية وأورد عليه أولا بأنا لانسلم ان مدركها ليس هو النفس لانها مدركة للكليات والجزئيات والجواب أن المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس لكنها لاتدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية ومرادنا بالمدرك تلك الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التى ليس لها نفس ناطقة وثانيا بأن المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص المحسوس أيضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والجواب أن المدرك والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعاني كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة بها واتحاد محل الصور والمعانى غير لازم حتى يلزم أن تكون آلة ادراك المعاني الجزئية هى آلة ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم أن يكون المدرك والحاكم هو النفس الحيوانية فى الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس

المشترك وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل فان مثل هذا قد يكون من البهائم العجم التى لا يعلم وجود النفس الناطقة لهاوثالثا بأنه لما جاز أن تكون القوة الواحدة وهى الحس المشترك آلة لادراك أنواع المحسوسات لم لايجوز أن تكون هي آلة لادراك المعانى الجزئية الموجودة فيها أيضا والجواب أن طريق ادراك الحس المشترك هو تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها اليه ولا يتصور ذلك فى ادراك المعانى الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بأن في الانسان شيئا ينازع عقله فى قضاياه وأحكامه كما يخاف أن يخلو بميت مع أن العقل يقتضى عدم الخوف منه وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين حواسهم الظاهرة معطلة فانما هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم وهي سلطان القوى الجسمانية ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة فى أكثر القضايا والاحكام فتحكم على ماليس بمحسوس بأحكام المحسوس والدماغ كله آلة لها لكن الاخص بها أول التجويف الآخر أو آخر التجويف الاوسط على اختلاف فيما بينهم على ماسيأتى (الرابع) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهى قوة مترتبة فى آخر التجويف الآخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية والاحكام الوهمية التى تدرك بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك وبيان ثبوتها ومغايرتها للوهم مثل مامر فى اثبات الخيال ومغايرته للحس المشترك والمشهور أن الحافظة هي الذاكرة المسترجعة لما غاب عن الحافظة من الوهميات وهي التي تستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رأيناه فى مكان قد نسيناه

فتستعرض هذه القوة المعانى المستحفظة عندها الى أن يعرض لها المعنى الذى يصير حدا أوسط تعرف به المكان الذى رأينا فيه الرجل فهذه القوة باعتبار حافظة وباعتبار ذاكرة وذهب بعضهم الى أن الذاكرة مركبة من قوتين كما أن فعلها مركب من فعلين لان فعل الذاكرة عبارة عن ملاحظة المعانى المحفوظة وذلك لايتم الا بادراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدؤه الحافظة وعلى التقديرين لايلزم أن يزاد فى عدد القوى الباطنة وتعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الامام من أن حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة وجب أن تكون القوى ستا (الخامس) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة المتخيلة المتصرفة وهي قوة مودعة فى التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة التى خلقت متحركة دائما لاتسكن فى اليقظة ولا فى النوم من شأنها تركيب الصور والمعانى والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب انسان ذى رأسين وتركيب حيوان نصفه على صورة فيل ونصفه على صورة انسان وتركيب المعانى كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين فى شخص وتركيب الصور مع المعانى كتركيب صورة الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع الشجاعة والتفصيل كادراك انسان عديم الرأس وهذه القوة لاتسكن عن فعلها أبدا لافى اليقظة ولا في النوم وهى المحاكية للمدركات وللهيآت المزاجية والمنتقلة الى الضد والشبيه وليس من شأنها أن يكون فعلها منتظما وهذه القوة قد تستعملها النفس بواسطة الوهم بحذف الخصوصيات الجزئية بالتفصيل لتبقى الماهية كلية فيدركها العقل فان الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلا ثم الحس يدركه مجردا

عن هذا الشرط أيضا متصفا بصفات يتصف بها حال الابصار ثم الخيال
يجرده تجريدا زائدا ثم المتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية
كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها النفس بواسطة
القوة العاقلة للبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتأدى الى الحس
المشترك صورة جزئية كما يراه النائم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا
على وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة
سواها واعترض عليه بأن التصرف فى الشيء لايمكن بدون العلم به فيثبت
لهذه القوة الفعل والادراك فيصدر عنها أثران فيبطل قولهم الواحد
لايصدر عنه الا الواحد والجواب ان هذه القوة ليست مدركة بل
المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها أو لتفصيلها ولا يجب
أن تكون آلة التصرف فى الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط مايورد من
أن هذه القوة جسمانية فكيف يمكن أن تستعملها النفس فى المعقولات
والقوي الجسمانية لاتدركها وان الوهم لايدرك الصور المحسوسة فكيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة وجه سقوط الاول أن هذه القوة آلة
تصرف النفس فى المعقولات ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها
مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط
الثانى ان النفس تستعمل هذه القوة فى الصور المحسوسة بواسطة الوهم
الذى هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا أن تكون النفس
مدركة للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم أو هذه القوة مدركا لها
وأما الجواب عن هذا بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس
الى كل منها ما ارتسم في الأخرى ففي غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم

في قوة الى الأخرى اما أن يوجب ادراك تلك الأخري ما ارتسم في باقى القوة فيلزم أن يكون الوهم والخيال والحافظة مدركة لمدركات الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدركات الوهم ومخزونات الحافظة أولا يوجب فالاشكال بحاله هذا هو الكلام فى المشاعر الخمسة الباطنة ولنختمه بابحاث ﴿ البحث الاول ﴾ قالوا ان للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ ودهليز مضروب بينهما مورد على شكل الدودة وان محل الحس المشترك والخيال البطن الاول ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك فى مقدمه ليصادف محسوسات الحواس الظاهرة أولا والخيال فى آخره ليكون خزانة لمدركات الحس المشترك ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالوهمية في مقدمه والحافظة فى مؤخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك المعاني وخزانتها فى تجويف واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها في تجويف واحد وخص الوهمية بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية أقرب الى الخيال الذى هو خزانة للصور التي يتحقق فيها تلك المعانى الجزئية والحافظة بمؤخره لأن خزانة الشيء تكون خلفه ومحل الوهمية عند البعض مؤخر التجويف الأوسط ومحل الحافظة مقدم التجويف الاخير وليس فى مؤخره شيء من القوي اذ لاحارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال ومحل المتخيلة الدودة التى هى في التجويف الأوسط من الدماغ فهى موضوعة بين التجويف الاول والتجويف الاخير لتأخذ من جانبيها فتتصرف فى الصور التى هى فى التجويف

الاول وفى المعاني التى هي فى التجويف الأخير بالتركيب والتفصيل والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالمحال التى ذكرت انه اذا تطرقت آفة الى تجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة المنسوبة اليه دون أفعال القوي الأخر فمتي حلت الآفة مقدم البطن الاول اختل الحس المشترك ومتى حلت مؤخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط اختلت المتخيلة ومتي حلت البطن الاخير اختلت الحافظة وهذا مما يستدل به على تغاير القوى الخمسة أيضا واعترض عليه بأنه يجوز أن تكون القوة واحدة وآلاتها متعددة وهي التجاويف فمتى تطرقت آفة الى آلة اختل الفعل المشروط بها من دون اختلال فى باقي الافعال وهذا فى الحقيقة اعتراف بتغاير تلك القوى لا اعتراض عليه كما لا يخفى ﴿البحث الثاني﴾ ان اثبات هذه القوى الباطنة لا يتوقف على القول بأنها مدركة شاعرة بذواتها كما أشرنا اليه فى أثناء البحث عن وجود واحدة واحدة منها نعم يتوقف على القول بأنها آلات للنفس وان النفس لا تدرك الجزئيات بلا توسط آلة وهذا مما لا يستنكر بل الحق الذى لا يرتاب فيه أن تلك القوى آلات وأسباب عادية للافاعيل المنسوبة اليها فى هذه النشأة والمدرك بوساطة تلك الآلات هو النفس واثبات تعدد هذه القوى ليس منوطاً بتعدد أفاعيلها ولا مبنيا على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير موثوق به اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات فى قوة واحدة بل الدليل على تعددها بقاء بعض منها دون بعض واثباتها ونفيها مما ليس له تعلق ومساس بقواعد العقائد الحقة الاسلامية واصرار المتكلمين على نفيها شغل بما لا يعنيهم ﴿البحث الثالث﴾ انهم اختلفوا فى أن المدرك للجزئيات المادية

هل هو النفس أو القوى الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرك لجميع المدركات كلية كانت أوجزئية مادية كانت أومجردة بجميع أصناف الادراكات هو النفس وذهب البعض الى أن النفس غير مدركة للجزئيات بل المدرك لها هى القوى الظاهرة والباطنة والدليل على الحق وجوه الاول انا نحكم بالكلى على أى جزئى كان ونحكم على كل جزئى بأنه مندرج تحت كلى نحو زيد انسان ونحكم بسلب كل جزئي سواء كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئى آخر كحكمنا على زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة وغير هذا اللون وغير شخص يتركب من صورة الانسان والفرس وغير هذه العداوة القائمة بهذا الشخص فلا بد فينا من مدرك يدرك الكلى وجميع الجزئيات فاما أن يكون ذلك المدرك قوة جسمانية وهو باطل بالاتفاق أو يكون هو النفس وهو المطلوب وليس مقصودنا أن النفس مدركة للجزئيات بلا آلة حتى يتوجه ان التقريب غير تام وان غاية مايلزم من الدليل أن النفس مدركة للجزئيات واما أنها مدركة لها بلا آلة فلا الثانى ان كل أحد لايشك فى أنه واحد وانه هو الذى يبصر الالوان ويسمع الاصوات ويشم الروائح ويذوق الطعوم ويلمس الملموسات ويدرك الوجدانيات ويعقل المعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار اليه بأنا مدركا للجميع على التحقيق وذلك خلاف مايجده كل أحد من نفسه وأورد عليه بأن هذا لاينافى كون الحواس مدركة لجواز أن تكون الحواس تدرك المحسوسات ثم تؤدى ما أدركته الى النفس لعلاقة بينها وبين النفس فيكون للنفس

الشعور بجميع ما أدركته الباصرة واللامسة وسائر الحواس والجواب اما ان يكون هناك ابصاران بمبصر واحد أحدهما للباصرة والثاني للنفس وهكذا فى سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة أويكون هناك ابصار واحد فيكون المدرك هو النفس حقيقة ولا تكون الباصرة الا آلة لامدركة ولا يتوجه أن يقال ان النفس بعد التأدية تدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن جميع اللواحق والمواد لان الكلام فى العلم الاحساسي ولا يمكن نفيه عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا ولا القول بأن هناك إبصاران أوسمعان مثلا ولا أن يقال انه يجوز أن تكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدركة لان هذا لاينافى المقصود وهو أن المدرك للجزئيات هو النفس بل هذا عين ماذهب اليه من أن صور الجزئيات مرتسمة في القوى ومدركها النفس الثالث ان القوى الجسمانية غير شاعرة بذواتها والضرورة قاضية بأن مالايشعر بذاته لايشعر بغيره الرابع انه سيأتي ان كل نفس متعلقة ببدن جزئى تعلق التصرف والتدبير وتدبير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث أنه جزئى وعلى العلم بفعل جزئي من حيث أنه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة لأن الرأي الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فتكون النفس مدركة للجزئيات كما أنها مدركة للكليات وهو المطلوب والقول بأنه يكفى في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل أفعاله الجزئية على وجه كلى متقيد بكليات بحيث لايكون ذلك الكلى مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئى مكابرة يكذبها الوجدان واستدل على المذهب الثانى أولا

بأنا نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل فى البصر وادراك المسموعات فى السمع وهكذا قلنا ما نعلم (١) بالضرورة أن تلك القوى آلات لتلك الادراكات أو ان صور المحسوسات حاصلة فى تلك الحواس لا أن مدركها حقيقة تلك الآلات بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات وثانيا بأن الآفة اذا حلت عضوا من الاعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة اختل ادراك القوة المختصة بذلك العضو فلولا ان المدرك للجزئيات هي تلك القوي لم يكن كذلك قلنا هذا أيضا لا يدل الا على كون تلك القوى آلات للادراكات لا على كونها مدركات حقيقة اذ باختلال آلة الادراك يختل الادراك وثالثا بأنا قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا فى أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره من دون ان نأخذ هذا الشكل من الخارج بل بمحض التخيل الاختراعي ونميز بين جناحيه المختلفين فى الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها بل بالمحل بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر ولا وجود لمحله فى الخارج كما هو المفروض فتعين أن يكون محله قوة من القوى الادراكية وليست هي النفس المجردة لامتناع حلول ذوات الاوضاع في المجردات فتعين أن يكون قوة جسمانية فتكون هي المدركة له قلنا نعم يكون محله قوة جسمانية ويكون مدركه النفس ورابعا بأنهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئيات المادية قائمة بالقوى فتكون القوى عالمة لان العالم هو الذى يقوم به العلم ولا معني لكون النفس عالمة مع قيام العلم أعنى الصورة بغيرها أعنى القوى

(١) ما الموصولة مبتدا وقوله ان تلك القوى خبر اي الذى نعلمه بالضرورة هو ان تلك القوى الى آخره

الجسمانية قلنا انما يشكل على من زعم أن العلم هو الصورة ونحن قد أبطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما الصورة متعلقها ولا ضير فى وجود متعلق علم النفس فى غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية وأما قوتها المحركة فهى على قسمين لانها اما مبدء بعيد للحركة أومبدء قريب لها والأولى وهي الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التى اذا ادرك الخيال أو الوهم أو النفس بذاتها أمرا من الأمور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد أوظن فيه نفعا مّا حملت تلك القوة الشوقية الفاعلة التى يأتي ذكرها على جلبه وان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه والخلاص منه ان اعتقد أوظن فيه ضررا مّا حملت تلك القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فعلى الاول تسمى قوة شهوانية وعلى الثانى تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمددها الى جهة مبدء الاعصاب أعنى الدماغ فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد أو ترخيها وتمددها الى خلاف تلك الجهة كما فى بسط اليد والاعصاب أجسام تنبت من الدماغ أو النخاع بيض لونها لينة في الانعطاف صلبة فى الانفصال خلقت لتأدية الحس والحركة الى الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والعضلات أجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت من أطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم المحتشى به القرح التى تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها خلقت تلك الاجسام المسماة بالعضلات لتحريك الاعضاء بحسب الارادة

والاوتار أجسام تنبت من أطراف بعض العضل شبيهة بالعصب وتتصل أطرافها الأخرى بالاعضاء المتحركة وهي مؤلفة في الا كثر من العصب الذى هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الأخرى ومن الرباطات وهي عصبانية المرئى والملمس فللحركات الاختيارية مباد كثيرة مترتبة أبعدها القوى المدركة التى هي الخيال والوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطها فى الانسان وتليها القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التى يترجح بها أحد طرفى الفعل والترك وتليها القوة المباشرة للتحريك فتتحقق الحركة الاختيارية وههنا قد تم كتاب الحيوان بفضل الحى القيوم المنان وعليه التكلان

﴿فصل﴾

الانسان وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ماتدرك الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأى والروية وقد عرفت شرح هذا الرسم وفوائد قيوده فلا حاجة الى اعادتها اعلم أن النفس الانسانية لايرتاب أحد فى وجودها ولا فى أنها مدركة اذلايشك أحد فى أن لكل أحد من أفراد الانسان شيئا يشير اليه بأنا وأنه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا فى أن ذلك الشئ ماهو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من أئمة علماء الكلام وعظماء الاسلام كالامام حجة الاسلام وأكثر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة أنه جوهر مجرد ليس جسما ولاجسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاتعلق الجزء بالكل ولا تعلق الحال بالمحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات وفيها مذاهب

أخر كثيرة الا أن المشهور منها أحد عشر الاول أنها جزء لايتجـزأ من القلب وليس جسما ولا جسمانيا منقسما وهذا مذهب ابن الراوندى الثانى انها أجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بأنفسها سارية فى جواهر الاعضاء سريان الماء فى الورد والدهن فى السمسم والنار فى الفحم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل أحد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها فما دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت فى هذه الاعضاء وافادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وهذا مذهب النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس أجزاء أصلية من جنس البدن باقية من أول العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل هضم اليه الثالث أنها قوة فى الدماغ أي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ينفذ فى الاعصاب الى جميع البدن الرابع انها عبارة عن ثلاث قوى مباد للافعال احداها الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد فى القلب قوة تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتهيؤه لقبوله اياهما اذا حصل فى الدماغ وتجعله بحيث يعطى العضو الذي يفشو فيه الحياة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاصلا فى الدماغ لالأن تلك القوة قائمة بالدماغ والثانية هي النباتية التى هي مبدأ للافعال الطبيعية

المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة التغذي فى سائر الاعضاء ومسكنها الكبد والثالثة فى الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ اما بنفسه واما بعد القلب مبدأ للافاعيل النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء على الوجه المذكور وهذا مذهب جالينوس وعامة الاطباء وكثير من الفلاسفة الخامس أنها الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند أكثر المتكلمين السادس انها الاخلاط التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كماً وكيفاً لأن بقاءها بكيفياتها وكمياتها المخصوصة سبب لبقاء الحياة بالدوران السابع انها اعتدال المزاجى النوعى اذ تبقى الحياة ما بقي الاعتدال النوعي وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تبقى الحياة وبقلته وعدم اعتداله تضعف الحياة التاسع ان النفس هي النفَس اذ بانقطاعه تنقطع الحياة وببقائه مترددا تبقى الحياة وهذا مذهب ديوجانس العاشر انها النارية السارية لأن خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الحركة والادراك الذى هو اشراق ولما يقول الاطباء من ان مدبر البدن الحرارة الغريزية وهذا مذهب افلوطوخس الحادى عشر انها الماء لان الماء سبب النشو والنمو والنفس كذلك وهذا مذهب ثاليس الملطى فهذه هى المذاهب المشهورة وفيها اختلافات اخرى كثيرة فمنها انها هل هى مجردة ام مادية ومنها انها هل هى عين المزاج اوغيره ومنها انها هل هى حادثة ام قديمة ومنها انها هل هى تبقى بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هى متحدة بالحقيقة فى الافراد الانسانية ام هى مختلفة الحقائق فيها ومنها انها هل هى تنتقل فى الابدان ام لا ومنها انها هل هى المدركة للكليات والجزئيات ام هى مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هى الحواس ومنها انها هل هى

متناهية ام غير متناهية فلنسرد هذه المسائل فى مباحث نحقق فيها الحق ونبطل الباطل (المبحث الاول في ان النفس مغايرة للمزاج) واستدل عليه بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط فى حصول المزاج لان حصول المزاج موقوف على الالتئام والتأليف بينها موقوف على جابر يجبرها على الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه وهو دور محال ويرد عليه اولا انا لا نسلم انحصار الجابر للاضداد على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار اورب النوع اوغير ذلك وثانيا انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها الأول من مبدئها الفياض بحسب امزجتها المختلفة فيجب ان تكون امزجتها شرطاً فى حصول كمالاتها الأول فلو كانت النفس التى هي الكمال الأول شرطاً فى حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور اجيب عن الأول بان مبنى الاستدلال على اصول المشائية النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا المنكرين لوجود رب النوع وعن الثاني بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاءً غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني اذا وقع فى الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنه مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنه مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدم النطق وتدبير

البدن الى ان يحل الاجل والحاصل ان النفس الناطقة موقوفة علي مزاج هو موقوف علي نفس حيوانية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على صورة منوية هي موقوفة علي مزاج هو موقوف علي نفس الابوين فلادور وهذا الجواب يقلع أصل الدليل فانه صريح فى ان تعلق النفس الناطقة موقوف علي حصول المزاج الانسانى فلا تكون النفس الناطقة شرطا فى حصوله كما زعم المستدل والالزم الدور الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطا فى حدوث المزاج الانساني بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانسانى موقوف علي نفس ناطقة تجبر الاضداد علي البقاء علي الاجتماع فليتأمل واعترض أيضا على هذا الجواب بأن من زعم أن النفس عين المزاج لا يزعم أن كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى أن يصير مبدأ لآثار تنسبونها أنتم الى النفس وتحسبونها أمرا وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد على الاجتماع والتأليف الى أن يحصل هذا المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضاً جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثانى ان المزاج والنفس قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيراً ما تريد النفس الحركة الى جهة و المزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كالماشي على الارض فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضى السكون وكالصاعد فنفسه تريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط واورد عليه بان ممانع النفس في مثل

هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لثقلها تقتضى السكون أو الهبوط واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس ممانعا وانت تعلم انه كما تحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ماسبق من اجتماع العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل وهى مصادقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فما نعتها لما تريد النفس هى ممانعة الكيفية المزاجية له فلا ريب فى تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث أنه لوكان مبدأ الادراك أعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبيان ذلك انه اذا أوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلى كما اذا غلب عليه برودة شديدة فانه تبطل حينئذ الكيفية المزاجية الاصلية وتحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فمدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن أن يكون هو الكيفية المزاجية الأصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه الرابع أن المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى نفس النفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالمزاج غير النفس الخامس أن المزاج كيفية قائمة بالغير والكيفيات بل الاعراض يستحيل أن تكون مدركة شاعرة فالمزاج غير النفس والحق أن مغايرة النفس للمزاج أجلى من أن يتجشم لها برهان ويتكلف لها دليل

﴿ المبحث الثانى ﴾ أن النفس مغايرة للبدن وأجزائه وقواه والجسمية

والمقدار ولواحقهما والدليل على ذلك أن الانسان لايغفل عن ذاته فى جميع حالاته ولو تعطلت حواسه الظاهرة والباطنة حتى النائم والسكران ويغفل عن بدنه وأعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لوفرض أنه خلق انسان أول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيأته لايبصر شيئا من أجزائه ولا يتلامس أعضاءه مطلقا فى هواء طلق لاحر فيه ولا برد فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لاتدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لاتدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن وأجزائه والقوى والحواس بأسرها ولا يغفل عن نفسه ويشير اليها بأنا وأورد عليه بوجهين الاول أنه لو تم لدل على أن النفس ليست مجردة أيضا لانها فى تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب أن العلم بالجسم وما يلتحق به كيفما كان انما يكون مع الشعور بجسميته ومقداره وما يلحقه بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لايمتاز عنده حينئذ عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال أوالتفصيل بالاحساس ونحوه لايخلو عن العلم بالحجمية والتقدر فمن أدرك شيئا مع الغفلة عن درك الحجمية والتقدر فقد أدرك شيئا غير الجسم والمقدار ومن أدرك شيئا مع الغفلة عن مفهوم التجرد لايلزم أن يكون قد أدرك شيئا غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركا بالاجمال بهويته الخاصة فيكون منكشفا عند المدرك من دون أن يحلل الى أجزائه العقلية أوالخارجية ومن دون تفصيل لأوصافه وعوارضه فى ذلك النحو من العلم فمن الجائز أن يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة ويغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم أن لايكون المدرك المشار اليه بأنا مع غفلة المدرك عن

مفهوم التجرد مجردا ويلزم ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن الحجمية والمقدار جسما ومقدارا فينظر الفرق الثانى ان ذات الانسان عندنا هى اجزاؤه الاصلية الجسمانية التى هى جزء لبدنه ولانسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها وأجيب عنه بان الانسان لوكان لايعقل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهى اوعالما بوجه تمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها مع ان أكثر الناس لايعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه تمتاز به عما عداها وأورد عليه بان النفس عندهم تعلم نفسها علماً حضوريا هو عين ذاتها فهى نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على ماتحقق عندهم ولاتعلم نفسها بانها ماهى ولا بوجه كذا ولا بأنها متميزة من حيث كذا وكذا وانما معلومها نفس الذات فيجوز أن تكون نفس ذاتها هى الاجزاء الاصلية ولا تكون الاجزاءالاصلية معلومة بأنها ماهي ولا بوجه تمتاز به عما عداها كما أن النفس على رأيكم فى هذا النحو من الادراك ليست معلومة بأنها ماهي ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب أن الغرض هو أن النفس تدرك ذاتها وتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لامعني لانكشاف شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاحجام المتقدرة لاتنكشف ولا تميز عند ادراك الانسان نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالما بنفسه بوجه تمتاز به عما عداها هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عندذاته الغير الغائبة عن نفسها الاعلم نفسه بوساطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ينته على هذا المطلب بأن المزاج والبدن وأجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق بها

كلها يتبدل فالمزاج قد يصير أحر مما كان وقد يصير أبرد منه وأيضا أرطب وأيبس والبدن وأعضاؤه تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص والنفس باقية من أول العمر الى آخره بشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل وينقض بالحيوان والنبات لان هذا الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس وهو دئما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء وبالنشوء والنماء مع أنها تعلم بداهة أن ذاته باقية مادامت حياته وكذا حال الشجر ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض مانشاهده من هيكله مع مشخصات تعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى مدة حياته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لاتتبدل من أول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهذا النقض فى غاية الإحكام وقد ينقض ببدن الانسان فان من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بأنه باق من أول العمر الى آخره مع تبدل بدنه وأجزائه وأعراضه فيجب أن يكون في البدن شيء باق غير متبدل ولا يكفى بقاء مجرد مفارق عند متعلق به كما لا يخفى والحاصل أن التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية وأعراضها دون الاجزاء الاصلية فلا يلزم كونها مغايرة للنفس وقد ينبه على ذلك بأن الانسان يعلم نفسه علما لا يغفل عنه ثم يعلم بنيته وأجزاءه الاصلية وأجزاءه الفضلية وظواهر بدنه وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه باجزائه وبنيته علاقة يحكم بها بان هذين العلمين شيء واحد بل ربما يحكم بانهما علمان متغايران احدهما من عالم الاجسام وثانيهما لا يدرى ماهو ومن أى عالم هو ثم اذا لقن ان نفسه التى يشير اليها بانا ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز

ولاقابلة للانقسام لايستنكف عن الاذعان بذلك ولايجـده منافيا بعلمه الاجمالى بنفسه الحاصل له من بدء فطرته وان لقن ان نفسه جسم أوجسمانى وذوضع وحيز ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستنكف ويحيدعن قبول ذالك اذ يجده ممالامناسبة له بعلمه الفطرى بنفسه فلعل هذا مما لاينكره الا مكابر يخلع الانصاف والعدل او متناه فى البلادة لم يرزق العقل والحق ان الحكم بان النفس الانسانية التى يشير اليها كل احد بانا غير قابلة لأن تتجزأ اوتنقسم بالذات او بالعرض الى نصف وربع وثلث وغير ذلك فطرى ضرورى يجـده كل عاقل من نفسه والمجادل في ذلك مكابر مقتضى عقله

﴿ المبحث الثالث ﴾ فى ان النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها وانها ليست متحيزة بالذات ولابالعرض وهذا المبحث وان كان كانه عين ماسبق لكن البيان الذي يساق فى هـذا المبحث نحو آخر غـير ما سبق من قبل فلذا عقدناه مبحثا على حياله واسـتدلوا على تحيز النفس بوجوه الاول ان النفس الناطقة تعقل البسيط وكل مايعقل البسيط مجرد فالنفس مجردة اما الصغرى فقد يقال فى اثباتها انه لاشك فى ان النفس تعقل حقيقة مّا فان كانت بسيطة فقد ثبت المدعي وان كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط لوجوب انتهاء المركب الى البسيط والكثرة الى الواحـد وتعقل المركب والكل يستلزم تعقل الاجزاء لتقـدمها على الكل فى الوجودين الخارجي والذهني وقد يقال فى بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط واما الـكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة البسيط يجب ان يكون مجردا فعاقل البسيط يجب ان يكون مجردا اماصغرى هذا

القياس فلان التعقل يستلزم حصول صورة المعقول فى العاقل فيكون العاقل محلا لصورة المعقول واما كبراه فلان محل صورة البسيط لولم يكن مجردا كان اماجسما أوجسمانيا لانه حينئذ يكون ذا وضع متحيزا امابالذات فيكون جسما أو بالعرض فيكون جسمانيا وكل ماكان جسما أوجسمانيا كان منقسما بالضرورة فمحل صورة البسيط لولم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كانت الصورة الحالة فيه منقسمة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذ مايحل فى احد جزئيه غير مايحل فى الجزء الآخر فيلزم ان تكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل وأورد عليه تارة بمنع الصغرى والقول بانه لا يلزم مما قيل فى بيانها أولا الا ان يكون فى معقولات النفس واحد فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لايجوز ان يكون منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والالم يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الي اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء فى العقل بحصول الكل فيه فتحصل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه فتتعقل الماهية بحصول واحد منها في العقل اوتعقل الماهية هو حصولها فى العقل ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر فى معقولية ماهية الكل فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وايضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد فى معقولية الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد بان الذى ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن موادجزئياتها المحسوسة وعوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وأنت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمعزل عن المغزى فان غرض المستدل

هو ان النفس قد تعقل البسيط بمعنى مالا يكون له جزء مقدارى فيكون
ذلك البسيط حالا فيها فتكون النفس التى هى محلها أيضا غير منقسمة الى
أجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ماحل فيه الى الاجزاء
المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقداري والصغرى غير
قابلة للمنع اذ لا مجال لتجويز ان يكون كل ماتعقله النفس قابلا للقسمة
المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل فى بيان الصغرى الا ان يكون
فى معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة
لان مايقدح فى الصغرى هو تجويز ان يكون كل ماتعقله النفس قابلا للقسمة
المقدارية وهذا التجويز مما لا يجرأ عليه ذو عقل نعم بيان الصغرى بما ذكر أولا
من ان ماتعقله النفس ان كان بسيطا ثبت المطلوب وان كان مركبا وجب
ان ينتهى الى البسيط مما لا حاجة اليه اذ يكفى ان يقال انه لا ريب في ان
من معقولات النفس مالا يقبل القسمة المقدارية ولا يتوجه الجواب عن
هذا المنع بما أجيب به اذ غاية مالزم منه ان يكون ذلك الواحد منقسما الى
أجزائه ولا يلزم من انقسامه الى أجزاء ان يكون ماديا اذ لم يقم دليل على
ان كل مركب ولو من أجزاء عقلية أعنى الجنس والفصل لا بد وان يكون
ماديا ولا يجب أيضا ان لا يكون الواحد بالفعل منقسما الى أجزاء متخالفة
فان الجنس والفصل متخالفان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد بالفعل
على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس فى محله وكان الواجب
بيان الخلف بالزام ان لا تكون الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل
وما أورد على هذا الجواب من تجويز عدم تجرد الصورة العقلية عن
جميع العوارض المادية والتزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة

وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام اذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية ووحدتها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقاويل مجازفات صدرت من قلة التدبر الا ان يقال ان المستدل أراد بما قال فى اثبات الصغرى ان ماتعقله النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب وان كان منقسما اليها كان هناك جزء واحد غير منقسم بالفعل فيكون ذلك الجزء بسيطا غير منقسم معقول للنفس نأورد عليه ان اللازم من ذلك ان يكون الجزء المذكور واحدا بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فلا يلزم ان يكون محله وهو النفس غير قابل للقسمة الى الاجزاء المقدارية فاجيب عنه بان ذلك الجزء لو كان منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية فاجزاؤه المقدارية اما متخالفة بالحقائق فتكون موجوة متغايرة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسما اليها بالقوة بل يكون منقسما بالفعل هذا خلف واما متشابهة مشابهة لكلها بالماهية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقداريين فتكون مادية ويكون حصول جزء مقدارى فى العقل منها كافيا فى معقولية الماهية ويلغو حصول تلك الصورة العقلية واللازمان باطلان لانا اذا رجعنا الى وجداننا وأنفسنا لا نجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقداريين ولا نجدها قابلة للقسمة الى الاجزاء المقدارية ولا نجد لها جزأ مقداريا نعنى غناءه في معقولية الماهية ولا يرد على هذا الجواب انه يجوز أن لا تكون الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية لان تجرد واحد من الصورة العقلية أية صورة عقلية كانت من الزيادة والنقصان المقداريين يكفى للمستدل في اقامة الدليل واتمامه ولا حاجة له الى اثبات تجرد كل

صورة معقولة عن جميع العوارض المادية نعم لاحاجة فى اثبات الصغرى الى ما ارتكب من التطويل بل يكفي له أن يقال انه لاريب في أن النفس قد تعقل ما لا يقبل القسمة المقدارية أصلا فقد تحقق أنه لا سبيل الى القدح فى الدليل بمنع الصغرى وأورد على الدليل تارة بمنع الكبرى فأولا بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته اما مستندا بأن العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول فى العاقل أومستندا بأن حصول الصورة في العاقل ليس عبارة عن حلولها فيه وسيأتى الكلام فى ذلك عن قريب مفصلا وثانيا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لولم يكن مجردا كان جسما أو جسمانيا منقسما لجواز أن يكون جوهرا فردا كما هو مذهب ابن الراوندي وأنت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لو كان جسما أوجسمانيا كان منقسما لجواز أن تكون النفس جسما مركبا من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزأ منه غير منقسم أعنى جوهرا فردا أو عرضا فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع أيضا صريح البطلان ورابعا بأنا لانسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة حالة فى الخط والخط في السطح والسطح فى الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال والجواب أن حلول الاطراف فى محالها حلول طرياني لا يستلزم أن ينقسم مايحل بهذا الحلول فى محل بانقسام محله وحلول الصور المعقولة فى النفس ليس طريانيا وخامسا بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستندا بأن الاضافة كالابوة وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم ولا تنقسم بانقسامه وأجيب بالفرق بين حلول شيء في محل منقسم من حيث ذاته بما هي هي التى يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ماحل فيه

بهذا النحو وبين حلول شيء فى محل منقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية أخرى فان المنقسم سواء كان منقسما بالذات أو منقسما بالعرض لا يلزم أن يكون منقسما بجميع الحيثيات والاعتبارات فلا يلزم في هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ماحل فيه وحلول الاضافات فى محالها انما هو لقياسها الى مضايفاتها لا فى ذواتها من حيث هي هي فهو من النحو الثانى بخلاف حلول المعقولات فى النفس فانها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي وأما الوحدة والوجود وأمثالهما فهى مجردة فى المجردات ومادية فى الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات الحالة فى النفس فانها غير قابلة للانقسام أصلا وسادسا بأنا لا نسلم انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة فى النفس انقسام البسيط اذ لا يجب ان تكون صورة الشيء مطابقة له فى البساطة والتركيب فيجوز ان يكون للبسيط صورتان عقليتان أو أكثر وهذا المنع فى غاية السقوط اذ من المحال انقسام صورة البسيط أي ماليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية ولا كلام فى جواز انحلالها الى أجزاء غير مقدارية وسابعا بانا لا نسلم ان البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون بسيطا بالفعل منقسما بالقوة وهذا المنع فى غاية السخافة اذ المعنى بالبسيط مالا يقبل القسمة المقدارية فلا يمكن ان يكون منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامنا بانا لا نسلم مطابقة صورة البسيط له فى الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجى لا من لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما فى الانقسام وعدمه وهذا المنع أيضا فى غاية السخافة اذ لا ريب فى ان من الصور المعقولة مالا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة

لذى الصور بالماهية أولا وسواء كانت مطابقة له فى عدم قبول الانقسام اولا وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجى أولوازم الماهية فان عدم قبول صورة معقولة أية صورة كانت للانقسام المقداري يكفى للمستدل ولا حاجة الى هذه الزيادات الملغاة وتاسعا بانا لانسلم ان كل مادى منقسم فان النقطة مادي غير منقسم فيجوز ان تكون النفس كذلك وهذا أيضا فى غاية السخافة فانه تجويز لكون النفس جوهرا فردا وأورد على الدليل أيضا بانه مقلوب عليهم بان يقال النفس الناطقة منقسمة ولاشىء من المجردات بمنقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل الماهيات المركبة التي هي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل واما الكبرى فظاهرة والجواب ان انقسام الحال الى الاجزاء المقدارية يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء المقدارية والماهيات المركبة التى تعقلها النفس ليست منقسمة الى الاجزاء المقدارية وانما هى منقسمة الى أجزاء الماهية وانقسام الحال الى الاجزاء الغير المقدارية لايستلزم انقسام المحل الى الاجزاء الغير المقدارية وبالعكس ولعلك قد دريت بما وعيت أن الدليل انما يتوجه عليه المنع الاول من المنوع الموردة على الكبرى أو أن المنوع الأخر ساقطة سخيفة فلينظر فى حال المنع الاول فان استند بأن التعقل ليس بحصول صورة المعقول فى العاقل وانه اضافة بين العاقل والمعقول فجوابه انه قد تحقق في موضعه بالبرهان انه لابد في التعقل من حصول صورة المعقول فى العاقل وأنه ليس عبارة عن مجرد اضافة بين العاقل والمعقول وان استند بأن حصول صورة المعقول فى العاقل ليس عبارة عن الحلول فسيأتي الكلام فى ذلك ان شاء الله العزيز عن قريب وأظنك قد تفطنت بما تلونا عليك ان ماقرر به بعضهم هذا الدليل من أن النفس

تعقل الوجود وهو بسيط وكل ماتعقله مجرد لايرد عليه منع بساطة الوجود بتجويز أن يكون له أجزاء عقلية لان المراد بيساطته أنه ليس له أجزاء مقدارية ولا يجوز عاقل أن يكون له أجزاء مقدارية وأمامنع الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثانى على تجرد النفس انها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فتكون الصور الكلية حالة فيها فيجب أن تكون النفس التى هي محلها مجردة والالم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة وأورد عليه أولا بأنا لانسلم أن تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها فان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول والجواب انه قد ثبت أن التعقل لابد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل وان كونه مجرد اضافة باطل وثانيا بأنه يجوز أن يكون التعقل بأن ترتسم الصور الكلية في مجرد غير النفس فتلحظها النفس من هناك كما أنها تلحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب أنه قد تحقق فى محله أنه لابد من حصول صور الكليات فى النفس على أن القول بأن النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة فى مجرد غير النفس انما يستقيم على تقدير تجرد النفس فان المادى يغيب نفسه عن نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلا عن أن يحضر عنده مجرد أوما يرتسم فى مجرد وسيرد عليك تحقيق القول فى ذلك في العلم الأعلى ان شاء الله تعالي (وثالثا) بأنا لانسلم أن النفس لولم تكن مجردة لم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة لجواز أن لايكون حلولها فيها سريانيا فلا نسلم ان الحال فيما له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك والجواب أن المحل اذا كان ماديا ذا وضع كان ماحل فيه ماديا ذا وضع بالعرض وان

أسند المنع بحلول الاضافات ونحوها فأنت قد عرفت جوابه فى جواب المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورابعا بأن الكلى وان كان مجردا عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين والالم يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاوضاع والاشكال والمقادير لكن يجوز أن تكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك أن لا تكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة اذ يجوز أن تطابق الصورة ماله الصورة مع تخالفهما فى الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الفص وصورة السماء المنطبعة فى الحس المشترك وهذا المنع أيضا فى غاية السقوط لان صورة الكلى المعقولة للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين لكانت النفس تدركها بما هي كذلك كما أن النفس تدرك صورة الجزئي المادى المرتسمة فى الحواس المقرونة بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلي مدركا والواقع خلاف ذلك كما لا يخفي على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات ماهي فرضية ليس لها أفراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذوات أفراد موجودة فى الخارج فلا يمكن أن تكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من أفرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا تكون مطابقة لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات

وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة لكل فرد من أفراد الماهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية فانها لابد وأن تكون مطابقة لكل فرد من أفرادها وكذا صورة السماء المنطبعة فى الحس المشترك فانها لاتصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على الفص أو المنطبعة في الحس المشترك وماله تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة الصورة لماله الصورة لان مالا بد منه للمطابقة هو أن تكون تلك الصورة مقرونة بعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بماله الصورة وان اختلف الصورة وماله الصورة بالكبر والصغر كما نرى فى مطابقة التمثال المحاكى لشخص فانا كلما شاهدنا فى التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص حكمنا بأن هذا التمثال مطابق له وان لم نجد فى ذلك التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص حكمنا بأنه ليس مطابقا سواء كان التمثال مخالفا له بالصغر والكبر أولا وهذا ظاهر جدا وخامسا بأنا سلمنا أن التعقل يكون بحصول صورة المعقول فى العاقل لكن لانسلم أن حصول صورة المعقول فى العاقل عبارة عن حلولها فيه وقيامها به بل يجوز أن يكون حصول الصورة فى العاقل من قبيل حصول الشيء فى المكان أو الزمان من دون حلول فيه كما ذهب اليه العلامة القوشجي أو تكون النفس مبدعة للصور العقلية وتكون الصور العقلية قائمة بأنفسها فى عالم آخر لاحالة فى النفس كما ابتدعه بعض المتأخرين فلا يتم هذا الدليل ولا الدليل الأول لابتنائهما على أن صور البسائط وصور الكليات قائمة بالنفس حالة فيها وان النفس محلها وهذا المنع أيضا ساقط لانا قد أبطلنا في كتبنا هذين الاحتمالين وحققنا أن حصول الصورة فى العقل عبارة عن حلولها

فيه بوجوه منها أن حصول الصورة فى العقل لو لم يكن عبارة عن حلولها فيه ولم تكن الصور الحاصلة فى النفس حالة فيها قائمة بها بل كانت قائمة بأنفسها لزم أن تكون صور الاعراض كصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها فى العقل قائمة بأنفسها فيلزم أن تكون تلك الصورة جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها فى العقل والفطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض فى العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر فى العقل ومنها أن صور الجواهر الحاصلة فى العقل اما أن تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة فى الخارج باعيانها من دون تغاير شخصي أصلا فهذا ظاهر البطلان اذ من الضروريات الاولية ان الواحد الشخصى لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فان الصور الجوهرية الحاصلة فى النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها والصور الحاصلة فى النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تغاير شخصي واما ان تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة فى الخارج وتكون أمثالا لها متحدة معها بحسب الماهية فاما ان تكون أعراضا قائمة بالنفس بالفعل وان كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور فتكون حالة فى النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور فى النفس أو تكون حين حصولها فى النفس قائمة بذواتها لا فى محل فاما ان تكون قديمة وهذا باطل اما أولا فلحدوث الممكنات مطلقا واما ثانيا فلان النفس حادثة كما سيأتى ان شاء الله تعالى عن قريب فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن ان النفس مبدعة لها أو تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تتناهى

بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى فى العلم الآلهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التى أفرادها تكون مادية من حيث هى هى مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ موجودة فى النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم وجود الماهية المجردة وهو محال أو تكون موجودة في النفس بلاحلول فيها قائمة بذاتها مخلوطة بعوارض غير مادية فيكون ذلك قولا بما ذهب اليه بعض الاقدمين من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لايتغير ولا يتبدل فيبطل بما أبطل به ذلك القول في مظانه ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصلت فى النفس فاما ان تكون حالة فى النفس عرضا فيها فيبطل انكار حلول الصورة فى النفس او تكون قائمة بذاتها غير حالة فى شىء فاما ان تكون متشخصة تتشخص فيلزم ان يصير الجنس العالى شخصاً من دون ان يتقوم ويتنوع بفصل وهو صريح البطلان وخلاف المقرر عندهم أولا تكون متشخصة اصلا فيلزم وجود الجنس العالى بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان النفس اذا تعقلت ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد الحاصلة فى النفس حالة فيها فيبطل انكار حلول الصورة فى النفس أو تكون قائمة بذاتها لا حالة فى النفس فيكون لماهية النفس المجرد فردان قائمان بذاتهما احدهما الموجود فى الخارج وثانيهما الحاصل في النفس بل افراد كثيرة قائمة بذاتها حاصلة فى النفوس الكثيرة مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد تنحصر فى فرد واحد وانها يمتنع تعدد افرادها وهذا الوجه الاخير ماخوذ من كلام الشيخ في فصل العلم من آلهيات الشفاء ولعل لابطال هذين المذهبين

وجوها أُخَر وفيما علمناك كفاية فقد تحقق ان الصورة المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية فيكون محلها أعنى النفس مجردا غير قابل للقسمة المقدارية لانها لو كانت مادية كان ما حل فيها ماديا ولو كانت قابلة للقسمة المقدارية كان ماحل فيها قابلا لها واللازم أعنى كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة للقسمة المقدارية باطل فالملزوم مثله فثبت تجرد النفس واستبان تمام الدليلين وتحقق أن صور الجزئيات المادية لاقترانها بالعوارض المادية لا ترتسم فى ذات النفس بل في آلاتها (الدليل الثالث) أن النفس لولم تكن مجردة بل منطبعة فى جسم كانت تابعة للجسم فى الضعف والكلال واللازم باطل فان الانسان بعد الاربعين أعنى فى سن الانحطاط تزداد قوته العاقلة فى التعقل وتأخذ آلاته البدنية فى الضعف والانحطاط فازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية واعترض عليه أولا بالمعارضة بأن الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فينتقص بل يبطل تعقله لضعف الآلات البدنية واختلالها فتكون القوة العاقلة جسمانية ويجاب بأن مايعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة فى تدبير البدن المشرف تركيبه على الانحلال المشفى على حفرة السقوط والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه الى المعقولات فاختلال التعقل عند اختلال الآلات البدنية لايدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل ليس بآلة جسمانية وثانيا بأنه يجوز أن تضعف القوة العاقلة بضعف البدن

ويكون مايرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب
التمرن والاعتياد فان جودة القوة الفاعليـة في الجسمانيات أيضا يكون
بسبب التمرن والتعود والمزاولة فان المشايخ المتمرنين المدمنين على
فعل من الافعال الجسمانية يقدرون على مالا يقدر على مثله الشبان الاقوياء
الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا وفى آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف
على البـدن وكذلك على القوة العاقـلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد أثر
يعتد به فتعرض الخرافة وثالثا بأنه من الجائز أن يكون المزاج الحاصل في
سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ويكون هذا هو السبب
في ازدياد التعقل فى سن الكهولة ولعل الوجه فى ذلك ان فى الصبا ضعفا
يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجـه الى المعقولات وفى الشباب
نوازع شهوانية تعوقها عن التعقل وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لا يعافى
فسن الكهولة هو المتمين للترقي والازدياد فى التعقل (الدليل الرابع) أن
القوى المنطبعة فى الاجسام تكل وتضعف عنـد توارد الافعال وتكررها
سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس أما التجربة فظاهرة
بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعـد
النظر والتحديق فى قرص الشمس لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد
سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعـد شم الرائحـة
القوية لا تحس بالرائحـة الضعيفة واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا تحس
بالحر الضعيف والذائقة بعد ذوق المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضعيفة
فالقوة الجسمانية تفتر بالوهن والكلال بل تبطل بالاضمحلال عند تكرار
الافعال وأما القياس فلأن صدور أفاعيل القوى الجسمانية عنها انما يكون

بانفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كانفعال محل الباصرة عن المبصرات وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع وطبائع العناصر تقاوم مايفعل ويؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن فى المتقاومين فلا محالة يعرض الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الأفعال بخلاف القوة العاقلة فانها قد تقوى بتوارد الافكار على زيادة التعقل والادراك فتكرار أفعالها لا يؤدى الى وهنها وكلالها فليست القوة العاقلة قوة جسمانية فتحقق أنها مجردة وهو المطلوب وأورد عليه بأنه يجوز أن تكون القوى الجسمانية التى يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة للقوة العاقلة مع كونها أيضا جسمانية ويجوز أن يكون عروض الوهن والكلال بتكرار الافعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز أن لا يكون صدر أفعال القوة العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها وان تكون القوة العاقلة مع كونها جسمانية متعلقة بعضو لا يعرضه الاختلال أو يتراخى اختلاله (الخامس) ان ادراكات القوى الجسمانية انما تصدر عنها اذا تحققت علاقة وضعية بين حواملها وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك ماهو مقدس عن العلاقة الوضعية كالمجردات فلا تكون جسمانية ولعل المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بأن كل قوة جسمانية انما تدرك ماله علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها (السادس) ان القوى الجسمانية لا تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يؤدى ادراك من ادراكاتها الى ادراك آخر بالاعداد فلا يكتسب ادراك جسمانى بادراك جسمانى بخلاف القوة العاقلة فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمانية

ولعل الخصم يمنع الكلية (السابع) ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها لاتدرك ذواتها ولاآلاتها ولا ادراكاتها بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمانية ولعل الخصم لايسلم الكلية (الثامن) انه لو كانت النفس جوهرا سارياً في جسم أوعرضا حالافيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن أو بعض أعضائه كالقلب والدماغ دائما أوغير واقع أصلا واللازم باطل لان البدن وأعضاءه تعقل تارة ولاتعقل أخرى بشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكفي في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها أولا يكفى بل يحتاج تعقلها اياه الى تمثل صورته عندها كمافى تعقلها لسائر الاشياء الغائبة عنها فعلى الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائما كادراكهالنفسهاوصفاتها الحاضرة عندهاوعلى الثاني يكون ادراكهالذلك الجسم بحصول صورته لهاواذالمفروض ان النفس حاصلة فى ذلك الجسم يلزم من حصول صورته فيهاحصول تلك الصورة فى ذلك الجسم فيلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد أعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه فى النفس الحاصلة فى ذلك الجسم واللازم محال لان ذلك اجتماع المثلين فى محل واحد وهذا الوجه فى غاية السخافة أماأولا فلانه يجوز ان لايكفي حضور ذلك الجسم بنفسه عند النفس فى تعقلها اياه ولايتوقف أيضاعلى حصول صورته في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانيا فلانه لاتماثل بين الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه فى النفس لان الاولى موجودة بوجود أصلي والثانية بوجود ظلى ولوسلم تماثلهما فلاضير فى اجتماعهما اذا الممتنع من اجتماع المثلين مايرتفع فيه الامتياز بينهماوههنا

باق لحلول الاول في المادة بلاواسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاولى ناعتة للمادة والثانية ناعتة لما حل فيها والاولى موجودة أصلية والثانية موجودة ظلية واما ثالثا فلانه لو تم هذا الدليل لزم ان تكون النفس اما عالمة بصفاتها دائما أوغير عالمة بشيء منها لانه اما ان يكفى لعلم النفس بها حضورها بنفسها عندها فيلزم الاول أولا يكفى بل يحتاج تعقلها اياها الى تمثل صورها فيها فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثلين واللازم باطل فأذن النفس تدرك صفاتها لادائما ومايجاب به عن هذا من ان النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائما فلا يتخلف فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي تلزمها بالقياس الى شيء آخر كصفاتها السلبية والاختيارية لتوقفها على شرط المقايسة وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها ليس بشيء اذلا يدوم علم النفس بكثير من صفاتها الحقيقية أيضا وأيضا تجويز توقف العلم على شرط آخر قادح فى أصل الدليل كما عرفت وأيضا لاريب فى ان النفس لايعلم اكتناه صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها فللمناقض ان يقول اما ان يكفى حضور صفاتها بنفسها عندها فى انكشا حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع ان اللازم باطل قطعا اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة أولا يكفى بل يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور التي هي أفراد لتلك الحقائق وأمثال لتلك الصفات مع تلك الصفات فى النفس فيلزم اجتماع المثلين فان اعتذر بتمايز المثلين لكون أحدهما موجودا أصليا والآخر موجودا ظليا وعدم امتناع اجتماع المثلين المتمايزين اعتذر بمثله فيما نحن فيه واما رابعا فلأن الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجز فانها لولم تكن مجردة فاما أن يكفي

فى علم تلك النفوس بأجسامها حضور تلك الاجسام بأنفسها عند تلك الاجسام بأنفسها عند تلك النفوس فتكون تلك النفوس عالمة بها دائما ولا يتجاسر على التزامه أولا يكفى بل يحتاج فى ادراكها الى ارتسام صور تلك النفوس فيلزم اجتماع المثلين فان اعتذر بأن تلك النفوس غير حالة فى تلك الاجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الاجسام فى تلك النفوس حلول تلك الصور فى مواد تلك الاجسام مع حلول الصور المستمرة التى هى أمثال تلك الصور فى تلك المواد بل تلك النفوس أجسام لطيفة مداخلة فى أجزاء أبدان الحيوان اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه واما خامسا فلأن محل الصورة المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم ومحل الصورة المرتسمة فى النفس هو ذات النفس الحالة فى نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد

﴿ المبحث الرابع ﴾ فى أن النفس الناطقة هل هي حادثة أو قديمة اختلف فيه فذهب القدماء الى أنها قديمة وذهب ارسطو وأتباعه الى أنها حادثة بحدوث البدن وذهب المتكلمون أيضا الى حدوثها لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه استدل القائلون بقدمها تارة بأنها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق في الفلسفة الأولى من أن كل حادث مسبوق بالمادة فلا تكون مجردة مع انها قد ثبت تجردها والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التى هى متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف ولا يلزم من ذلك ان لا تكون مجردة فى نفسها وما تحقق فى الفلسفة الاولى انما هو مسبوقية كل حادث بمادة هى جزءه أو محل محتاج اليه أو موضوع له أو متعلق له نحو تعلق وتارة بأنها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل لما سيأتى وجه اللزوم ان كل حادث فاسد قابل للعدم ولو لم يكن قابلاً للعدم لم

يكن حادثا فلو كانت النفس حادثة كانت قابلة للعدم فلا تكون ابدية والجواب أن كون كل حادث قابلا لمطلق العدم مسلم وكونه قابلاً للعدم الطارىء غير ضروري فلا يلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاريء حتى لا تكون أبدية وتارة بأنها لو كانت حادثة بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية لعدم تناهي الابدان وحدوث نفس مع كل بدن واللازم باطل لجريان براهين ابطال التسلسل فى النفوس الغير المتناهية الباقية محتمة بعد خراب الابدان والجواب من عند المتكلمين منع لاتناهى الابدان لحدوث العالم وانقطاع التوالد والتناسل بانقطاع الدنيا ومن عند مجوزي التناسخ منع استلزام لاتناهى الابدان لاتناهى النفوس ومن عند المشائية منع جريان براهين ابطال التسلسل فى النفوس الغير المتناهية لعدم ترتبها واشتراط الترتب لجريان البراهين والجواب هو الاول واما الثاني فمبني على تجويز باطل واما الثالث فلا مساغ له اما أولا فلترتب النفوس بترتب أزمنة حدوثها وسبق بعضها على بعض لكون بعضها علة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع النفوس المترتبة فى وعاء الدهر واما ثانيا فلكونها معروضة الاعداد المترتبة وقد حققنا فى غير هذا الكتاب ان برهان التطبيق وغيره من البراهين ناهضة على ابطال لاتناهي المجردات أيضا نفوساً كانت أو غيرها واستدل أصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو كانت قديمة فاما ان تكون قبل حدوث الابدان واحدة أو كثيرة وعلى الاول فاما ان تتكثر عند التعلق بالابدان أولا والثانى بديهي البطلان لان أفراد الانسان متكثرة متعددة متصفة بصفات نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ومن المحال اتصاف نفس واحدة بالمتضادات والاول أيضا باطل ضرورة استحالة

انقسام المجرد الى الاجزاء والابعاض وعلى الثاني لابد وان يمتاز كل من النفوس عن الاخرى اذ لامعنى للتكثر والتعدد بدون التمايز فامتياز كل واحدة عن الاخرى اما بالماهية اولوزامها وهومحال لان النفوس الانسانية متحدة بالماهية على ماسيأتي فتكون كلها متفقة فى الماهية ولوازمها فلاتكون الماهية ولوازمها مابه الامتياز بينها أوبعوارضها وهو أيضا باطل اذ عروض العوارض انمايكون لاجل المادة والنفس مجردة لامادة لها قبل حدوث البدن فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلاتكون قديمة بل حادثة بحدوثه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا نختار انها كانت واحدة قبل حدوث الابدان ثم تكثرت ولانسلم ان كل واحد قابل للانقسام مادى وان انقسام المجرد مستحيل وهذا الاعتراض فى غاية السقوط لان تكثر الواحد الشخصي وانقسامه انمايتصور الى الاجزاء المقدارية والحصص المتقدرة لاالى الافراد والالم يكن ماقدر انقسامه واحدا شخصيا ولاالى أجزاء الماهية والا لم يكن ذلك الواحد المفروض متعددا فلو كانت النفس فى الازل واحدة شخصية وتكثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بأن تعلقت قطعة وحصة منها ببدن وقطعة وحصة أخرى منها ببدن آخر وهكذا فلا يمكن ذلك الا بان تكون تلك النفس الواحدة الشخصية قابلة للانقسام الى قطع وحصص متقدرة بان يكون فرد منها متعلقا ببدن وفرد آخر منهامتعلقا ببدن آخر وهكذا اذ لاتتصور الافراد للواحد الشخصى أوبأن يكون بعض أجزاء ماهيتها متعلقا ببدن والبعض الآخر منهامتعلقا ببدن آخر وهكذا على هذا التقدير لايكون المتعلق بالبدن هى النفس بل اما جنسها اوفصلها مثلا وهذا باطل يظهر بطلانه بأدنى تأمل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة

للانقسام الى أبعاض متقدرة الثانى انانختار أن النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لانسلم انه لابد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر حتى يلزم أن يكون هو أعنى المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضه لاجل المادة لم لايجوز أن يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه على ماذهب اليه المحققون فى مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص وتحقيق الامر فيه موكول الى الفلسفة الاولى الثالث انانختار تعددها قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولانسلم تساوى نسبة الخارج اليها جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتأمل الى الثانى وماأجيب به عنه من أن النفوس غير متناهية ومباديها أعنى العقول الفعالة وجهات تأثيراتها متناهية فكيف يستند تعددها الى فواعلها فى غاية السقوط لان من ذهب الى لا تناهى النفوس كالمشائية لامحيد له من القول بلا تناهي فواعلها ضرورة امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه والتحقيق أن ابطال هذا الشق مبنى على أصل من أصول المشائية هو أن الكثرة الشخصية فى نوع واحد انما تكون اذا كان ذلك النوع ذامادة قابلة لتشخصات متعددة اما اذا لم يكن كذلك كان ذلك النوع منحصرا فى شخص واحد فان تم ذلك الاصل تم الكلام فى ابطال هذا الشق والاسقط وما قيل من انه ان أريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نسلم أن كل نوع متكثر الافراد لابد وأن يكون ذا مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد أفراد كثير من أنواع الاعراض الحالة فى المجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات مادة بمعنى الهيولى الجسمانية وان أريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فمسلم لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة

بتلك المحال سافط لان المراد هو الثاني وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها على ما تحقق في مقامه واعتراض الامام على ذلك الاصل بان تكثر أفراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال أخر وتكثرها لاجل تكثر محال أخر فيتسلسل وأجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لايكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التأثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى قابل لتكثره والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان تتعدد انحاء وجوده اذ تعدد انحاء وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلة لصور ذلك النوع أو لاجل اختلاف استعدادات مادة واحدة قابلة لذلك كتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعداد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاها وكتعدد أفراد نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتعيناتها انما تكون لاجل عوارض مفارقة لابد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هذا خلف ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو أن تكثر أفراد النوع لاجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة حينئذ يكون لاجل تكثر مادة أخرى ويتسلسل وأما الجواب فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهيولات الافلاك وان كانت متكثرة بالعدد فليست افراد نوع واحد بل كل منها

نوع منحصر فی فرد وهیولی العناصر نوع واحد منحصر فی فرد واحد ولیست
متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون بكون المادة متكثرة الافراد بذواتها ولو
كانت المادة نوعا واحدا متكثر الافراد اتجه النقض بها على أصلهم ولعل حاصل
جواب المحقق أن الشيء الذى لا يكون بذاته قابلا للانقسام وهو ماسوى المادة
مما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج فى توزعه وانقسامه الى حصصه وأفراده
الى مادة قابلة للتكثر أى للصور والاعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق
مختلفة كهيوليات الافلاك فانها قابلة للصور الجرمية الكثيرة والاعراض
الكثيرة كالاشكال والمقادير بالذات أو كانت حقيقة واحدة وشخصا واحدا قابلا
بالذات للتكثر أى لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد الذى هو
ماسوي المادة اذا تعددت انحاء وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن ذلك
اذا كان ذا مادة قابلة لتعدده وانقسامه الى حصصه وأما المادة فهى قابلة
لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج الى قابل
بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة فى تكثرها
وانقسامها الى أفرادها الى مادة أخرى فان كل مادة نوع واحد منحصر
فى شخص واحد هذا غاية الترجية لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز
في نوع من الانواع أعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيره كيف
والدعوى كلية وهي أن كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل
تشخصه وذلك لما عرفت من أن مراد المحقق بقبول المادة للتكثر بالذات
ليس هو قبولها لتكثر أفرادها فافهم الرابع انا لا نسلم اشتراك النفوس في
الماهية فيجوز أن يوجد فى الازل نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق متمايزة
بالماهيات فلا يكون تمايزها بالعوارض حتى يحتاج الى المادة والكلام فى

اتحاد النفوس بالماهيـة واختـلافها فيها يأتي عن قريب ان شاء الله العزيز
وما قيل من أنه لا أقل من أن يوجـد نفسان متفقتان في الماهية فيتم به
المطلوب ساقط اذ لا دليل على ذلك بعـد تسليم تخالف النفوس بالحقائق
غاية الامر ان توجد نفس تشبه نفسا أخرى فى الاخلاق وغـيرها من
الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما فى الحقيقة الخامس انا نختار أن النفوس
في الأزل كثيرة متمايزة من جهـة المواد التى هي الابدان بأن كل نفس
هي متعلقة ببدن متعلقه قبل ذلك البدن ببدن آخر وهكذا الى مالابداية
له فان قيل أن الحجة مبنيـة على بطلان التناسخ فلا مساغ لهذا الاحتمال
قلنا ابطال التناسخ موقوف على اثبات حـدوث النفس فيكون بناء اثباته
على ابطال التناسخ دورا واجيب عنه بأنه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة
بل اتفاق نفسين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من
النفوس أو النفسين الى ماهيتها ولوازمها بل يكون تشخصهما لاجل تعلقها
بالمادة التى هي البدن فلا تكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة فلا تكون
قبله موجودة ولا تكون قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا تكون
هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس فى الماهية فان ثبتت هذه
المقدمة تمت الحجة والا سقطت (السادس) انه لو تمت هذه الحجة دلت على
فناء النفوس بخراب الابدان اذ تشخصها وتمايزها على مازعم المستدل انما هو
لاجل تعلقها بالابدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل
وجودها وأجيب عنه بأن تمايز النفوس في بدء فطرتها انما حصل لاجل القوابل
المعينة المختلفة أعني الابدان ويلزم من تعين كل واحـد من تلك النفوس
شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبقى ويستمر ولا يتوقف بقاؤه على

بقاء البدن والحاصل أن البدن انما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدات لحدوثها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة علي ذاتها كما زعم الامام فى المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ماعناه الشيخ حيث قال على مانقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا أن لكل واحد منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني أن النفوس لما وجدت متمايزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة بذاتها لافي مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل لنفس حاصلا لنفس أخري كانت ذوات النفوس متمايزة من دون أن تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها وأما ماأورد عليه الامام من أن شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلف نفسان فى الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة وأيضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لايجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لأحد يقول شعورها بأنفسها عارض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وإدراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت أنه ليس ادراكها لذاتها بسبب البدن واذا كان كذلك فيجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان ذلك انتهى ففي غاية السقوط أما الاول فلأن شعور النفس بهويتها الخاصة عين ذاتها أي هويتها الخاصة عند الحكماء ولا

شك أن لكل واحدة من النفوس ذاتا أي هوية خاصة ممتازة عن الهويات الخاصة الأُخر التي هي ذوات النفوس الأُخر فلا شك في أن كل نفسين مختلفتان في الشعور بذاتيهما ومختلفتان بذاتيهما أي بهويتهما الخاصتين ولولا ذلك لم يحتج حدوث النفس الى التعلق بالبدن وهذا لا يبطل أصل الحجة بل هذا هو مبني الحجة والذي يبطل أصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهية النوعية والشيخ لم يقل باختلاف النفوس في الماهية النوعية وذلك ظاهر وأما الثاني أعني قوله فان كفي هذا القدر الى آخره فلأن النفس لما احتاجت في حدوثها الى مادة هي البدن فقبل التعلق بالابدان لم يكن لها ذات وهوية حتى تكون شاعرة بل انما تحققت ذوات النفوس متشخصة متمايزة بتعلقها بالابدان فأدركت كل نفس ذاتها وتحققت متشخصة بتعلقها ببدن ذاتها بذاتها بلا واسطة آلة بأن قامت بذاتها مجردة لا في مادة وان كانت المادة من معدات حدوثها فاذا قامت هويات النفوس بذواتها بحدوثها باعداد المواد أعنى الابدان وأدركت نفس ذاتها الخاصة الممتازة المجردة استغنت في بقائها ممتازة عن المادة لانها ليست حالة في مادة قائمة بها ولا مركبة من مادة حتي يبطل هويتها وتشخصها وامتيازها بفساد المادة ولم يكن شعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان اذ ليس لها ذات قبل التعلق بها فلا يمكن أن يحصل الامتياز بهذا القدر أى بشعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان ولا نقول إن شعورها بأنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وانما نقول إن شعور النفس عين ذاتها وان ذاتها لا يمكن أن تحدث وتوجد الا متعلقة بالبدن اذ لا يمكن أن توجد الا متشخصة ولا يمكن أن تتشخص الا من جهة التعلق بالبدن فلا يمكن

أن تشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك أن يكون البدن آلة لادراكها لذاتها ولا أن يكون ادراكها لذاتها بمشاركة من تلك الآلة ولا أن يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان قال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء بعد ماذكر هذه الحجة لكن لقائل أن يقول ان هذه الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت الابدان فانها اما أن تفسد ولا تقولون به واما أن تتحد وهو عين ماشنعتم به واما ان تبقى متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد فكيف تكون متكثرة فنقول أما بعد مفارقة الانفس للابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيآتها التى لها بحسب أبدانها المختلفة لامحالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعني الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه أن يوجده شخصا أو يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التى تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمناها أولم نعلم ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة فى الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها أوجاهلة ولما خفي على زيد مافى نفس عمرو لأن الواحد المضاف الى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الاضافة وأما الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين أب وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له فى نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك انما تكون في ذات النفس وتدخل مع النفس فى كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما بيناه فلا شك أنها بأمر تشخصت

وان ذلك الامر فى النفس الانسانية ليس هو الانطباع فى المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر له هيأة من الهيآت وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان تكون هى والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن يحدث لها هيأة تعده فى الافعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جمله متميزة عن الهيأة المناظرة لها فى أخرى تميز المزاجين في البدنين وان تكون الهيأة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل أيضا على حد ما يتميز به عن نفس أخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيأة ما فيها أيضا خاصة ليس بغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنيه هيأة خاصة أيضا وتلك الهيأة تتعلق بالهيآت الخلقية أو تكون هى هي او تكون أيضا خصوصيات أخر تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم أمثالها أشخاص الانواع الجسمانية فتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك تتميز بمخصصاتها عنها كانت ابدان اولم تكن أبدان عرفنا تلك الاحوال أو لم نعرف اوعرفنا بعضها انتهى بألفاظه والحاصل ماذكرنا من أن النفوس تحتاج في حدوثها الى ان تتشخص وتمايز من جهة التعلق بالابدان وبعد ان تشخصت لا تحتاج فى بقائها متشخصة متمايزة الى بقاء الابدان لان النفس ليست حالة في الابدان ولا مركبة بل هى مجردة عن المادة متعلقة نحو تعلق وقد يستدل على حدوث النفس بانها لو كانت قديمة فاما أن تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصى وانتقال النفس فى الابدان على سبيل التناسخ باطل كما سيأتى أو لا تكون متعلقة ببدن ما فتكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واورد عليه اولا بمنع ان لا معطل في الطبيعة وثانيا بتجويز التناسخ وتزييف أدلة ابطاله وثالثا بتجويز أن يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات وكمالات تشتغل بها ورابعا بان ترقيها لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة هذا وليعلم أن لهذا المبحث تعلقا بمبحثين آخرين أحدهما البحث عن كون النفوس متحدة بالنوع أو متخالفة بالنوع والثاني مبحث التناسخ فلنورد المبحثين المذكورين عقيب هذا المبحث فنقول (المبحث الخامس) في اتحاد النفوس بالماهية أو اختلافها فيها ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى اتحادها بالماهية وذهب ابو البركات الى اختلافها والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهية حجة ولعل الوجه فى ذلك ان الفطرة السليمة شاهدة بان كل أحد من أفراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضا ان من عداه من الافراد الانسانية مثل له ولا يجده في مباينة الماهية كافراد نوع آخر من الحيوانات العجم ويجد الانواع الاخر من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها بالمقومات وان كان ذلك مكابرة

﴿هذه تكملة ما تقدم من مباحث الهدية السعيدية لابن المؤلف قدس سره﴾

وقد يستدل على اتحادها بالماهية تارة بان النفوس الانسانية تدخل تحت حد واحد كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد عبارة عن تمام الماهية والحاصل ان الحد الواحد يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع وأورد عليه بان التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية أيضاً تدخل تحت حد واحد كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وبالجملة الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية أيضاً وان قيل ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد واية طائفة يفرض يقال هذا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وأيضاً يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حداً لها عرضاً عاماً للانواع المختلفة بالحقيقة وتارة بانها متشاركة في كونها نفوساً بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع انه قد ثبت تجردها ويرد عليه أولا انا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتى لان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان ومن الجائز ان تكون هذه الامور لازمة للنفس ولا تكون مقومة لها فتكون النفوس مختلفة في تمام ماهياتها ومشتركة في اللوازم الخارجة كاشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب ثانياً انا سلمنا كون هذه الاوصاف ذاتية للنفس لكن لم لا يجوز كون النفوس مركبة في ماهياتها ولا يلزم من تركيبها كونها جسمانية ألا ترى انهم صرحوا بكون السواد والبياض مندرجين تحت جنس واحد أعني

اللون فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل مع انهما ليسا بجسمين وأيضاً الجواهر مقولة عندهم على النفس والجسم قولَ الجنس فالنفس عندهم مركب تركيباً ذهنيا ولا يلزم منه كونها جسما والحاصل انه يجوز كونها مركبة من الجنس والفصل وهذا لاينافي التجريد ولا يقتضي الجسمية واستدل أبو البركات ومن شايعه على اختلافها ماهية بانا نجد النفوس متفاوتة في العلم والجهل والقوة والضعف والحسنة والشرافة والغضب والحلم والكرم والبخل والعفة والفجور فهذه الاختلافات اما ان تكون لاختلاف النفوس في جواهرها أو لاختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الشخص الذي مزاجه أحر أكثر غضباً والذي مزاجه ابرد ليس كذلك لاسبيل الى الثاني لانا نجد شخصين متساويين في المزاج مختلفين بأخلاق كالرحمة والقسوة والكرم والبخل وغيرها وليس ذلك للتعلم من المعلم ولا من مشاهدة ذلك من الابوين فانهما قد يكونان في غاية الخسة والدناءة والولد في غاية الكرم والشرافة وكذا الكلام في سائر الاخلاق وأيضاً قد نجد شخصين مختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الامور فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وأيضاً قد يتبدل المزاج وهذه العوارض باقية بحالها فان الانسان الواحد قد يتسخن مزاجه جداً ثم يتبرد وهو باق على غريزته الاولى فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلافه فعلم ان الاختلاف في هذه الاحوال والاخلاق ليس لاختلاف الآلات البدنية وأحوالها ولا مستنداً الى الاسباب الخارجة فتعين الاول وهو ان يكون مستندا الى جواهر النفوس فهي مختلفة لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قال الامام الرازي هذه الحجة اقناعية وقال المحقق الطوسي

فى نقد المحصل هـذه الحجة مغالطة لااقناعية لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشتملة بحـد واحـد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التى ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفاً لا يـلزم ان يكون جزؤه أيضاً مختلفاً والحاصـل انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية الخارجيـة على وجوه مختلفة فلم يقع الاتفاق فيها ولا يلزم منه كون النفوس مختلفة كما لايخفى واعلم انه قال شارح المقاصد ويشبه ان يكون قوله عليه الصلاة والسـلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها إئتلف وما تنـاكر منها اختلف اشارة الى اختـلاف النفوس بحسب الماهية وفيـه ان المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لامعادنهما فالتشـبيه بالمعدن لايورث الاختـلاف والمتبادر من الارواح الاشخاص على مايقتضيه لفظ الجمع في استعمالاتهم

﴿ المبحث السادس فى انها تنتقل فى الابدان أم لا ﴾

اعلم ان بعض القائلين بقدم النفوس قالوا تعطل النفس وعدم تعلقها ببدن من المستحيلات فهى منتقلة من بدن الى بدن وهـذا هو القول بالتناسخ والقائلون به افترقوا فقال بعضهم ان النفوس دائمة التردد في الابدان من غير خلاص الى عالم المجردات أبداً وذهب بعضهم الى أن النفس الانسانية لو كانت كاملة قد أخرجت كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل فهي تبقى مجردة بعد المفارقة وأما اذا كانت ناقصة فانها تتردد فى أفراد نوع الانسان

وتنتقل من تدبير بدن انسانى الى تدبير بدن آخر انسانى بينهما مناسبة فى الاخلاق والملكات الى ان تبلغ الغاية فى أخلاقها وملكاتها ويسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم اذا كانت ناقصة وكان لها ملكات ردية ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيوان يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاعة والارنب للجبن واستدلوا عليه بما يشاهد من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفساً مجردة كاتخاذ النحل رئيساً في كوارة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي يهيء جميع مهماتها وبأخلاقها العجيبة كتكبر الاسد ورياسته وهذا انتقال يسمى منحاً وربما تنزلت هذه النفس الى الاجسام النباتية ويسمي رسخاً وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية ويسمى فسخا وقد يسمى الانتقال الى النبات فسخاً والى الجماد رسخاً وزعم بعضهم ان الاولي بقبول الفيض هو النبات لاغير فكل نفس انما تفيض على النبات ثم ينتقل من مرتبة منها الى ماهو أفضل منها وأكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة الاولى مرتبة من مراتب الحيوان ثم يتردد في مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مرتبة حتى تصعد الى مرتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ثم انها تتردد في المراتب الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مرتبة وقد تخلص من الابدان بصيرورتها كاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية وتعلقها بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فتفوز بالسعادة الابدية وهذه المذاهب كلها باطلة أما الوجوه العامة لابطالها فثلاثة الاول انه قد سبق ان النفوس حادثة وحدوث الاشياء لاسيما الجواهر لابد وان ينتهى الى علل قديمة ولابد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا

على حدوث استعدادات القوابل والقابل للنفس انما هو البدن فاذن حدوث النفس عن عللها القديمة يكون موقوفاً على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه النفس المدبرة فاذا حدث البدن وفرض ان نفساً تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان تفيض عليه نفس أخرى لما ذكرنا فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما ثبت ان لكل بدن نفساً واحدة وأورد عليه أولا بانه يجوز ان تكون النفس التناسخية بالغة من حدوث النفس الأخرى وهذا ليس بشيء اذ ليس أحدهما بالمنع اولى من الاخري وثانيا بانه لم لا يجوز ان تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق من النفس الحادثة وأجيب عنه بان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضى للتعلق فيستحيل ان يكون معتبراً في ذلك المقتضي وان لم تقتض التعلق به بل كان المقتضي لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال لانه لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل والحاصل انه لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل عسى ان يكون الامر بالعكس الثاني انها تعلقت بعد المفارقة ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساوياً لعدد الكائنين والا بقيت بعد المفارقة مجردة فيلزم تعطلها ولا معطل في الطبيعة مع أنه قد يهلك في الطوفان الكلي اوالوباء العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى أزمنة متطاولة وأورد عليه بوجوه منها أنا لا نسلم لزوم كون الهالكين مساويا لعدد الكائنين وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما على الفور وأما اذا كان جائزاً أولا زما ولو بعد زمان فلا لجواز ان تنتقل نفوس الهالكين بعد حدوث الابدان الكثيرة ومنها انا لا نسلم انه لا معطل في الطبيعة ولو سلم فلا نسلم لزوم التعطل اذ الابتهاج بالكمال أو التألم بالجهل شغل ايضا ومنها

أنا لا نسلم كون الفاسدات أكثر من الكائنات وحصول الوباء العام او الطوفان الكلى الذى يهلك فيه كل ذى نفس حتى يلزم زيادة الفاسد على الكائن غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن انما المتيقن وجود وباء في بعض نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منه ايضاً ان يكون الفاسد من الانسان أكثر من الحيوان ضرورة ان عدد الحيوانات المتولدة في فغور البحور وشقوق الصخور واعداد البق الكائنة في الطوفان الكلى غير ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال انفس الهالكين في الطوفان الكلى تتعلق بامثال هذه الكائنات الثالث ما قال المتكلمون انه لو أمكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر لما ثبت ان جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف أحوال البدن فان النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن فيجب ان تبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية أحوالها في ذلك البدن ولما لم تتذكر شيئاً من ذلك علم انها لم تكن موجودة في بدن آخر وأورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم عدم التذكر مطلقا فلعل نفس شخص تتذكر تعلقها ببدن آخر ومنها انا لا نسلم لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطاً أو الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسياً ومنها انه لم لا يجوز ان يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن ومنها ان التذكر انما يكون بآلة واذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحالة وأما الوجوه الخاصة

فمنها ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان كانت متعلقة بالبدن تعلق
التدبير والتصرف فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفساً حيوانية
يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن وصيرورة الجوهر المجرد ماديا
بفساد البدن محال ومنها أن الحيوان الصامت ليس له نفس مجردة بل نفس
منطبعة فيستحيل أن تنتقل من بدن الى بدن لكونها من الاشياء المنطبعة
وما ينطبع في شئ يستحيل أن ينتقل منه الي آخر واعلم أن لاصحاب التناسخ
شبهات ينبغي ايرادها وازاحتها فمنها أنه لا معطل في الوجود ولو لم تتعلق
النفس ببدن آخر بعد المفارقة كانت معطلة وأجيب بمنع المقدمتين ومنها أن
شأن النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وفيه انا
لا نسلم بقاء الاستكمال أبداً ما دامت النفس باقية ولو سلم فان أريد بالتعلق
تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فممنوع وان أريد أعم من ذلك
فليس من التناسخ في شيء اذ التناسخ عبارة عن التعلق بالنفس ببدن
آخر تعلق التصرف ومنها أنه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن
العظيم على التناسخ كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا أمم أمثالكم أي انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة
وغيرهما من الصناعات والعلوم الا أنه قد انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية
الى هذه الصورة وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت
وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك من الآيات المشعرة
بالمسخ والاحاديث الواردة في ذلك كثيرة جداً وأجيب عنه بوجوه منها
ماقال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان هذه الآيات مع كثرتها
ليس فيها شئ يصلح لان يكون مرجحاً لرأي التناسخية لانها رموز نبوية

وأسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح
كونها متمسكا لهم ومنها ما قال شارح المقاصد ان المتنازع هو أن النفوس
بعدمفارقتها الابدان تعلق في الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرف والاكتساب
لا بأن تتبدل صور الابدان كما في المسخ أو بجمع أجزائها الاصلية بعدالتفرق
فيرد اليها النفوس كما في المعاد على توهم بعضهم وقالوا ما من مذهب الا
وللتناسخ فيه قدم راسخ وأنت تعلم أن تبدل صور الابدان مستلزم لقبولها
قطعاً اذ تمام كل شيء بصورته لا بمادته واذا تبدلت الابدان في هذا العلم بأبدان
أخر فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى على من له فهم سليم ومنها ما قال
الصدر الشيرازى في تصانيفه كالاسفار وحواشي حكمة الاشراق وغيرهما
أن ما ورد في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ محمول على الحشر
والمعاد في النشأة الثانية والدار الآخرة لا في هذا العالم وتفصيله أن ما من
نفس انسانية الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل في الوجود
ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن العنصري ولها بحسب ما لها من
الافعال والاعمال هيئات خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها
لنوع واحد من أنواع الجواهر الاربعة أعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع
فيحشر مع ما استحكمت مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا
والغالب عليه الحيلة والجربزة يصير شيطاناً والغالب عليه الشهوة والحرص
يصير بهيمة والغالب عليه الغضب وحب الرئاسة يصير سبعاً وبالجملة ما ورد
في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية دالة على ثبوت النقل ولكن في الآخرة
لا في هذا العالم وهذا ليس تناسخاً اذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس
وترددها في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي آخر فتأمل جداً

﴿ المبحث السابع في ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائه ﴾

اعلم ان ههنا مطلبين الاول ان النفس غير قابلة للفساد والفناء والثاني انها لاتفسد ولا تفنى بفساد البدن وفنائه أما المطلب الاول فاستدلوا عليه بوجوه منها انها لو كانت قابلة للعدم والفناء كان لها استعداد الفناء والفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب حصول وجوده عندوجود المقبول والالم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة مع انه قد ثبت تجردها لايقال النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد فيجوز ان يكون ماهو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها لانا نقول كون الشيء محلالاستعداد ماهو مباين القوام لهأولاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد ماهو متعلق القوام به أي مستعداً لوجوده محلا لاستعداد فساده أي مستعداً لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا هو محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفاً بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينهوالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنهامتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما

توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات الى تعلقها أعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستمداً لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثانى وبهذا ظهر اندفاع ماقال المحقق الطوسي في بعض رسائله مابال القائلين بان مالا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لايمكن ان يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها أيضاً وان جعلوها لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم فى الاصل وكيف ساغ لهم ان جعلوها جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ماالفرق بين الامرين في تساوي النسبتين وذلك

لانك قد عرفت الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لايجوز ان يكون محلا لامكان الثانى مع كونه محلا لامكان الاول ثم انه يرد على الدليل وجوه الاول انا لانسلم ان القابل للفساد يجب حصوله عند حصول الفساد اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى محققاً ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لافي الخارج اذ ليس فى الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قائما بها فلا يلزم كون النفس مادية الثاني انا سلمنا ان القابل للفساد يجب وجوده عند وجود الفساد لكن لانسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعدادها جسما أو مادة جسمانية وهو ممنوع لايجوز ان يكون مجرداً قائما بنفسه اما محلا لها أو جزءاً منها محلا لجزء آخر فان قلت اذا كان المحل الباقي مجرداً قائما بنفسه كان افلا لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل فكانت هي النفس لا محلا لها ولا جزءاً منها محلا لجزئها الآخر اذلا نعنى بالنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن ومع ذلك المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وفساده يقال لو سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل فلا نسلم لزوم كونها هى النفس فان النفس هى التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة للبدن لامجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أيّ تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر للبدن مركباً من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لايكون شيء منهما

النفس فلا يلزم مطلوبهم وهو بقاء النفس بعد البدن لابقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقاً الثالث انا لانسلم عدم توقف انقطاع التدبير على عدم النفس لجواز ان يكون التعلق معلولا لوجود النفس مساوياً له فيتوقف انتفاؤه على انتفاء النفس فى ذاتها بناءاً على ان عدم المعلول معلول لعدم العلة واعلم ان الامام الرازى قد قرر هذا الوجه من الدليل في كتبه كالمحصل وغيره بانه لوصح العدم على النفس لكان امكان العدم متقدما على العدم لامحالة وذلك الامكان يستدعى محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند وجود المقبول والشئ لايبقى عند عدمه فاذن كل ماصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة وذلك باطل لانها ليست بجسم ولأنها على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلا للعدم والا لافتقر الى مادة مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد والعدم وهى جزء النفس وجزء النفس لا يصح أن ينافي مقارنة الصور العقلية لا يكون أيضا ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي يثبت بقاؤه مجرداً عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لايصح عليه العدم ثم اعترض عليه بانا لانسلم ان الامكان امر ثبوتي فلا يستدعى محلا وأيضا فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان فالامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فساده وايضا فالنفس داخلة تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم قلنا غاية ما يلزم منه بقاء مادة النفس ولا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد جزئية وتحقيقه ان المقصود من اثبات

بقاء النفس سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لانها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت وأجاب عنه المحقق الطوسي بان قوله الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ثابتا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد وهو عرض وجودي والا لكان الحجر يمكن أن يكون جنيناً كما يمكن أن تصير النطفة جنيناً وأما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير مانحن فيه واما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعني انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف لفيضان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدبر فتنقطع علاقته عنه وأما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضى عدم المدبر فانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء بل ربما يكون شرطاً في اللافيضان وهو غير الفناء وكون النفس داخلة تحت جنس الجوهر لا يقتضى كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وأما قوله ان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذى هو النفس فالجواب عنه انه انما يكتفي ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء مايحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التى فرضت كانت عرضاً زائلا وكمالاتها علمها

بمباديها وذلك لا يمكن أن يزول عنها ومنها ان النفس ممكن الوجود وكل ممكن فله سبب والسبب ما دام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سبباً استحال انعدام المسبب كما تقرر في العلم الالهي فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب أربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعلي لانه قد ثبت في محله ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد فكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه ومحال ان يكون الانعدام لانعدام السبب المادى لما ثبت ان النفس ليست بمادية ومحال ان يكون العدم السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصورى كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخري لزم التسلسل ومحال أيضا أن يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه أيضافيمتنع عدم النفس مطلقاً أما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على أسبابها القابلية والمادية لان حدوثها لاجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة والامر ههنا ليس كذلك وأما المطلب الثاني أعني انها لاتفني بفناء البدن وموته فاستدل عليه الشيخ في طبيعيات الشفاء بانه قد تحقق ان النفس يجب حدوثها بحدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معاً في الوجود أو لاحدهما تقدم على الآخر فان كانا معاً فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية أولا في الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر فى الوجود فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس أو البدن فان كان المقدم في الوجود

هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا أو ذاتياً والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن وأما الثاني فباطل أيضاً لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابه فلا تكون العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا بعدم النفس والثاني باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج وسوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن وباطل أيضاً ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما ثبت فى العلم الا على أربعة ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لايخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لامر زائد على جسميته والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني أيضاً باطل أما أولا فلما ثبت ان الصور المادية انما تعقل بواسطة الوضع وكل مالا يعقل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل أفعالا مجردة عن الحيز والوضع وأما ثانيا فلان الصور المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه والا ضعف لايكون سبباً للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية فان الامر أولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر فان قيل اكنتم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان

يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ماقبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان الشيء غنياً في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعداً لان يكون آلة النفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لاجرم حصل للنفس شوق طبعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لايمكن ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث هذا تقرير كلام الشيخ على حذ وما قرره صاحب المباحث المشرقية وغيره من المتأخرين (المبحث الثامن) اختلفوا في ان النفس هل هي المدركة للكليات والجزئيات أم هي مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس فذهب الحكماء المحققون الى أن النفس هى مدركة للكليات والجزئيات الا أنها تدرك الكليات بنفس ذاتها لا بآلة وتدرك الجزئيات بآلة فمدرك الجميع هي النفس واستدلوا عليه بوجوه الاول انا نحكم بالكلى على أي جزئي كان اذ نحكم على كل جزئي انه مندرج تحت كلي نحو زيد انسان وكذا نحكم بسلب كل جزئي سواء كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئي آخر كحكمنا على زيد المبصر بانه غير هذا الطعم وغير هذا اللون وغير هذه الرائحة وغير شخص تركب من صورة الانسان والفرس وغير العداوة القائمة به فلا بد فينا من مدرك للكلي وجميع الجزئيات وليس ذلك قوة جسمانية بالاتفاق فثبت انها هي النفس الثاني ان كل أحد لايشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع الاصوات ويبصر الالوان والاشكال ويدرك الوجدانيات والمعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته

المشار اليه بانا مدرك للجميع وذلك خلاف مايجده كل أحد من نفسه فان قلت هذا لا ينافي في كون الحواس مدركة اذ يجوز ان تدرك الحواس المحسوسات ثم تؤدى ما أدركته الى النفس لعلاقة بينهما فيحصل للنفس الشعور بجميع ماأدركته الباصرة والسامعة وسائر الحواس يقال النفس بعد التأدية ان أدركت نفس المبصر والمسموع وكذا نفس ما تدركه سائر الحواس يلزم ان يكون ادراكنا للجزئى ادراكين وابصارنا لزيد مثلا ابصارين والضرورة تشهد بخلافه وان لم تدرك نفسه بل تدرك ان الحواس مدركة فلا يكون واحد منا نفسه مبصراً وسامعاً بل آلاتنا مع انا نعلم بداهة ان كل واحد منا مبصر وسامع حقيقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاوّلى جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت ان جوهر نفسك التي أنت هو وهو أنت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم بل ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الاقوال الى آلة مخصوصة وذلك مما لامنازعة فيه الثالث انه سيظهر ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التدبير والتصرف وتدبير البدن الجزئي موقوف على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل لان الرأى الكلى نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فتكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات وأورد عليه بانه يكفي في تدبير البدن الجزئى تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلى متقيد بكليات بحيث لايكون ذلك الكلي مطابقا فى الخارج الا لذلك الجزئي وفيه ان تدبير البدن الجزئى لايتوقف على تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه

كلى مطابق في الخارج لذلك الجزئي كما لايخفى فالحق ان النفس مدركة للكليات والجزئيات جميعاً الا ان ادراكها للجزئيات يكون بارتسامها في آلة من آلاتها بخلاف الكليات فان تعقلها اياها انما يكون بارتسامها فيها ولا يتوقف على آلة اصلا وقد يستدل على هذا المطلب بوجوه اخر خاصة فمنها انا ندعي ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الآخر نفرة فيكون الشخص الواحد لشيء واحد مشتهياً ونافراً وذلك محال ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة بانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون لها ربع وثلث مقداري وهو باطل قطعاً ومنها ان الحفظ والخيال قوى وغير جسمانية اما أولا فلان الصور التي يشاهدها النائمون والمحزورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية محتاجة الى محل ويمتنع ان يكون محلها جزءاً من البدن لامتناع انطباع العظيم في الصغير فمحلها غير جسماني وهو النفس وأما ثانياً فلان الصورة الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور فلا يخلو اما ان يكون لصورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال لان الانسان قد يحفظ المجلدات ويحفظ أكثر العالم وتبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغي لايفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي كتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها عن شيء لكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض فعلم ان الصورة غير منطبعة في شيء جسماني على ان من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة في الوجود واذا اتحدت

فمن الممتنع ان يختص بعض بان يكون محلا لصورة دون الاخرى واما ثالثا فلانه لو كان التخيل لقوة جسمانية لكان الروح الخيالي لكونه جسما لابد وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة واما رابعاً فلما نقل الامام الرازي وغيره عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانياً فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك والثاني باطل لان أجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ماهي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالا مستمراً وتكون فائدتها انها تكون كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ أولا يتحد فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية على حدة أو تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شئ واحد اثنين واحد يستبد به الاصل وواحد يستبد به المضاف الى الاصل وأما الثاني فاذا مات الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل ان لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة وأما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحداً فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان تبقى صورة خيالية واحدة بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحداً فلا بد وان يتغير كل مافيه من

الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صور اخر تشابهها أولا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانياً وجب ان يكون محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لايبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجد ان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحاً ويكون للنفس ماهية يمكنها ان تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة وحينئذ يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل وهذا وأمثاله يوقع في النفس ان نفس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحداً وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء آلات متبدلة عليه فهذا جملة مايدل على صحة مااخترناه واستدل الذاهبون الى ان النفس لاتدرك الجزئيات بل المدرك لها انما هي القوى الظاهرة والباطنة بوجوه الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لافي غيره واحساس الاصوات حاصل في الاذن لافي غيرها اذ البداهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقه فلو قيل

ان المدرك لهذه المحسوسات هى النفس يلزم خلاف ماعلم بداهة الثاني ان الآفة اذا حلت عضواً بطل الادراك المختص بذلك العضو أوضعف أوتشوش وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة وأما في الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن الاول اختل التخيل ومتى حلت البطن الاوسط اختل التفكر ومتى حلت البطن الاخير اختل الحفظ فعلم ان القوى المدركة جسمانية والا لما كان الامر كذلك الثالث انا اذا أدركنا كرة مخصوصة فلا بد أن يرتسم فى المدرك صورة الكرة ويستحيل أن يرتسم صورة الكرة التى لها وضع وحيز فيما لاوضع له ولا حيز له الرابع انا قد نتصور مربعاً مجنحا بمربعين مشخصين لكل واحد منها جهة معينة ولا وجود لها فى الخارج وهذه المربعات الثلاث متمايزة فى الوضع فى نفس الأمر ولذا نشير الى وضع كل واحد من المربعات من المربعين الاخيرين فانا نشير الى واحد منها بعينه بانه فى الوسط والى واحد آخر بعينه بانه في الايمن والى آخر بعينه بانه في الايسر فذلك الامتياز لايخلو اما ان يكون لتمايزها بالذوات أو اللوازم أو لتمايزها بغيرها لاسبيل الى الاول لكونها متحدة في الماهية ولوازمها وعلى الثاني ذلك الغير الذي هو علة لتمايزها وتشخصها هو محلها وحاملها وذلك الحامل ليس هو المادة الخارجية لانا فرضنا مربعاً مجنحاً بمربعين لاوجود لها في الخارج فهو اما النفس أو القوة الجسمانية والاول باطل لان النفس مجردة لاوضع لها ولا حيز فلا يحل فيها ماله وضع وحيز والا لزم انقسامها كما عرفت فتعين ان يكون حاملها هو القوة الجسمانية وهو المطلوب الجواب ان هذه الوجوه لاتدل على كون النفس غير مدركة للجزئيات بل انما تدل على ان ادراك الجزئيات لاتحصل لها الا عند وجود

هذه الحواس فالمدرك لجميع الجزئيات هى النفس وهذه القوى آلات لادراكها اياها فهى محالّ لارتسام صور الجزئيات وهذا القدر غير منكر لانا نقول ان كل تجويف من التجاويف الدماغية يختص بارتسام صورة من المدرك فيه لتلاحظها النفس من ذلك الموضع اذ لابد في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم أو في آلة لما لم يرتسم الجزئي في النفس فيكون ارتسامها في آلة فان قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات لما أدرك النفس هويتها لامتناع توسط الآلة بين الشيء ونفسه يقال المحتاج الى توسط الآلة هو الادراك الذى يكون بارتسام الصورة وأما ما لا يكون بارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يحتاج الى توسط آلة وأجاب البعض بان ادراك الجزئيات المادية يكون بالآلات الجسمانية وأما ادراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج الى توسط الآلة

﴿ المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن وفيه ابحاث ﴾

(البحث الاول) اعلم انهم قالوا الشيء قد يكون متعلقاً بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه بطل كتعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون متعلقاً بغيرها تعلقاً ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام بامكنتها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً متوسطاً بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بادني سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في أفعاله المختلفة وتعلق النفوس بأبدانها ليس في القوة كالقسم الاول لانها مجردة في ذاتها غير حالة في شيء ولا في الضعف كالقسم الثاني والا يوجب ان تتمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الي آلة أخرى كما في

مفارقة المتمكن للمكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لانه قد ثبت ان النفوس البشرية متفقة بالنوع وهي في مبادئ خلقها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والرديئة تفتقر الى آلات تعينها على اكتساب الكمالات ويصدر عنها فعل خاص بحسب كل آلة منها ومجمع تلك الآلات هو البدن فتعلقت النفس به وأحبته كتعلق العاشق بالمعشوق عشقاً جليا الهاميا بالمعشوق وكرهت مفارقته ولم تمل منه مع طول الصحبة ولا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لان تتعلق به النفس وتلتذ بكماله وتتألم بنقصانه وتدبره وتتصرف فيه ولما اختلف الآلات فاذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فقويت على السماع التام وكذلك في سائر الافعال بسائر القوى فثبت أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف هو في القوة كتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوى منه بكثير (البحث الثاني) اعلم أن بعض الحكماء قد زعموا أن النفس ليست واحدة بل في البدن نفوس كثيرة والانسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية واستدلوا عليه بان نجد النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحيوانية والحيوانية مع عدم النفس الانسانية فلما وجدت النفس النباتية مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علم انها أمور متغايرة ولو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وأجيب عنه بان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجوداً في موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر

ولا يلزم من ذلك أن يكون وجودا للون غير قابض في حقيقة السواد وأيضاً ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلا هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعيـة بل هما متحدان في المعنى الجنسى يعني اذا أخـذ معناهما مطلقاً بلا شرط الخلط والتجريد مع غـيره والحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنساً فاذا أخـذ هذا المعنى أى الحساس بحيث يكون تام التحصـل فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصـل وجوده وحقيقته الا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحداً معه بالجنس فالحـكم بأن الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة مغايرة للنفس المتفكرة ولـكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة أو الناطقة وذهب الشيخ الى أن النفس ذات واحدة وهي فاعلة لجميع الافاعيل بنفسها باختلاف الآلات المختلفة ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها واستدل عليـه في طبيعيات الشـفاء بأنه قد بان أن الافعال المختلفة هي بقوى متخالفة كل قوة لا يصدر عنها بالذات الا فعلها فلا تنفعل الغضبية من اللذات ولا الشهوانيـة من المؤذيات ولا القوى المدركة منفعلة ومتأثرة مما يتأثرها تان منه واذا تقرر هذا فنقول يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فيجتمع اليه ويكون نسبة ذلك الرباط الى هذه القوى كنسبة الحس المشترك الى الحواس الاخر

ولو لم يكن هناك رباط يستعمل هـذه القوى فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك للبعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنـه لان ذلك لا يكون الا اذا اشترك الآلة أو المحل أو كان هناك أمر مشترك يجمعها ولا اشتراك في القوي لان الاحساس غير الشهوة ولا في محل القوي لان محل الاحساس غير محل الغضب ولذلك نقول لما احسسنا شيئاً اشتهينا ولما رأينا كذا غضبنا وهذا الامر المشترك الذي يجتمع فيه هذه القوي هو الذي يراه كل منا انه ذاته وهـذا الشيء لا يجوز أن يكون جسما لان الجسم بما هو جسم ليس يلزم أن يكون مجمع هـذه القوى والا لكان كل جسم له ذلك بل لامر به يصير كذلك وذلك الامر هو الجامع الاول وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع فيكون اذن المجمع غير الجسم وهو النفس ولانه قد سبق ان من هذه القوى ما ليس يجوز أن يكون جسمانياً والقوي الاخر فائضة عن هذا الامر الغير الجسماني فهذا الامر منبع القوى فيفيض عنها بعضها في الآلة وبعضها يختص بذاته وكلها يؤدى اليه نوعاً من الاداء والجسم غير صالح لان تكون القوى فائضة عنه نعم هو قابل لتلك القوي ففيه قوة القبول دون الافاضة ووجه ثالث أنه لو كان الامر الجامع هو الجسم فاما أن يكون جملة البدن فيكون عند انتقاص شيء من البدن لا يكون ما يشعر به انا موجوداً وليس كذلك فاني أكون أنا وان لم نعرف أن لي يداً ورجلا أو عضواً من هذه الاعضاء بل أظن أن هذه توابعي وآلات لي أستعملها عند الحاجات ولولا تلك الحاجات لم أحتج اليها وأكون أنا ونسبة هذه الاعضاء الينا لنسبة الثياب غير انَّا لدوام لزومها ايانا صارت كاجزاء منا وليست بالحقيقة أجزاء بخلاف الثياب والسبب في انا لا نقدر على تخييلنا عراة عن الاعضاء

هو دوام الملابسة لا غير واما أن يكون ذلك الامر عضواً مخصوصاً كالقلب والدماغ أو غير ذلك من الاعضاء فيكون ذلك العضو هو الشيء الذي اعتقده انا فيجب أن يكون شعوري بأنا هو شعوري بذلك الشيء فان الشيء لا يجوز من جهة واحدة أن يكون مشعوراً به وغير مشعور به ثم الامر ليس كذلك فاني لا أعرف أن لي قلباً ودماغاً لاني أعرف أني أنا بل انما تعرفهما بالاحساس والسماع والتجارب وما نسميه انا فهو الذى جمعت هذه الاوصاف فيه وهو المسمى بالنفس وهو المستعمل للآلات من المتحركة والدراكة وانما لا أعرف أنه النفس ما دمت لا أعرف معنى النفس وبعد معرفة معنى النفس ان النفس هو ذلك الشيء المعتبر بأنا ولا كذلك حال قلب ودماغ فانا بعد عرفان معناهما وفهم نحواهما لا أعلم أن القلب أو الدماغ هو ذلك المعنى فكان تمثل ذلك المعنى في نفسي أنه شيء مخالف لهذه الظواهر من الاعضاء وان أقع في الغلط بسبب مفارقة الآلات ومشاهدتها وصدور الافعال عنها فأظن أنه كالاجزاء فبان أن النفس غير جسم وغير مشارك للجسمية

﴿ البحث الثالث في أن المتعلق الاول للنفس الناطقة هو الروح ﴾

وهو جسم لطيف بخاري يتكوّن من ألطف أجزاء الاغذية واختلفوا في أن محل ذلك الروح هو القلب أو الدماغ فذهب أكثر الاطباء الى انه هو الدماغ واستدلوا عليه بان الدماغ منبت للعصب لان الاعصاب الكثيرة القوية لا توجد الا فيه وأما في القلب فلا يوجد فيه الا عصبة صغيرة والعصبة آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحمله لانك اذا كشفت عن عصبة وشددتها وجدتها ما كان أسفل من موضع الشدة يبطل عنه الحس والحركة وما كان أعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة وما كان

منبتالآ لة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة وأجيب عنه بانا لانسلم ان مايوجد فيه الاعصاب الكثيرة منبت لهالم لايجوز ان تكون العصبة الصغيرة التي في القلب تتشعب منها الاعصاب الكثيرة التي في الدماغ والحس والحركة فى القلب ذاتيان له لايصلان من الدماغ اليه فيجوز ان يكون القلب معدناً لها ويصلان منه الى الدماغ ثم الى باقي أجزاء البدن بواسطة الدماغ وذهب ارسطو واتباعه الى ان المتعلق الاول للنفس الناطقة هو القلب وبواسطة ذلك التعلق يصير تعلقه بسائر الاعضاء والقلب هو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء لانه أول عضو يتخلق من البدن وموضوع في موضع قريب من أن يكون وسطا من البدن وهذا هواللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ماينشعب منه من القوى واصلا الى جميع أطراف البدن على القسمة المعادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن فكان القلب اولى بان يكون ملكا للبدن قيل والى هذه يشير قوله صلى الله عليه وسلم الا وان في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب وسلطانه على الاطلاق انما يثبت اذا تعلقت النفس بالروح الكائن فيه أولا فيكون القلب معدناً لاول متعلق لها والآيات والاحاديث المصرحة بان محل الذكر والفهم والعقل والايمان هو القلب معاضدة لهذا كقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد وقوله تعالى أولم يسيروا في الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها . وقوله تعالى الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان . وقوله عليه الصلاة والسلام يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

﴿ المبحث العاشر في مراتب النفس الانسانية في ادراكاتها ﴾

اعلم أنه قد ثبت أن النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه الى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل لاثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادئ العالية ويجب ان يكون دائم القبول عما هناك والتأثير منه فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق لانها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه تأثيراً اختياريا وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم لانها تتأثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى قوة نظرية وعقلاً نظريا فالقوة النظرية من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة فلا يحتاج في أخذها الى تجريدها وان لم تكن فتصيره النفس مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة وتفصيله على مابينه الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الادراك انما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء ففي ادراك الشيء المادي يحتاج الى تجريده ومراتب التجريد مختلفة فتارة يكون النزع ناقصاً وتارة يكون كاملا مثال ذلك ان الصورة الانسانية مشتركة بين أشخاص النوع بالسوية وهي شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس هذا التكثر من جهة طبيعتها الانسانية والا لماحملت على الواحد بالعدد فاذن احدى العوارض العارضة من جهة المادة هى هذا النوع من التكثر والانقسام ويعرض لها تكثر أيضاً آخر من جهة ما حصلت له من الكم والكيف والوضع والاين فالصور الانسانية غير مستوجبة للحوق هذه العوارض والا لما اختلفت افرادها في هذه العوارض فالحس يأخذ الصورة مع هذه العوارض ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه يحتاج في هذا الاخذ الى وجود المادة

وأما الخيال ففيه تبرية أشد لانه يأخذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج الى حضور المادة ففي الخيال تجريد تام عن المادة دون لواحقها لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما ولا يشترك في الصور الخيالية اشخاص النوع فالانسان المتخيل يكون كواحد من الناس واما الوهم فقد يتعدي قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي تكون في المادة وليست بمادية فالشكل واللون والوضع أمور لا يمكن أن تكون الا لمواد جسمانية وأما الخير والشر والموافق والمخالف فهى أمور نفسها خير مادية لانها قد تعقل من دون أن تكون عارضاً لجسم وقد عرض لها ان كانت مادية فهذا النوع أشد استقصاء وأقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا ان التعلق مع لواحق المادة باقية بعد لان الوهم يأخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها وأما القوة التي تكون للصور المثبتة فيها اما صور موجودات مجردة أو موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة فهى تدرك الصور بان تأخذها أخذا مجرداً عن المادة من كل وجه بنزع المادة ولواحقها عنها مثل الانسان الذي يقال على كثيرين فانه قد أخذ الكثير طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف واين ووضع ولولا ذلك لما صلح للحمل على كثيرين فوضح الفرق بين ادراك الحاكم الحسى والخيال والوهمى والعقلي اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوة العقلية الى هذه الصور نسبا مختلفة لان الشئ الذي من شأنه أن يقبل قد يكون القبول فيه بالقوة وقد يكون بالفعل والقوة تطلق على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير فيقال قوة للاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد اذا كان حصل بانه يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد

اذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والاولى تسمى مطلقة هيولانية والثانية ممكنة والثالثة كمال القوة فالقوة النظرية تكون نسبتها الى الصورة المجردة تارة تشبه ما بالقوة المطلقة وذلك في مبدء الفطرة وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية تشبيها لها بالهيولى الاولى العارية في حد ذاتها عن كل صورة وتارة تشبه ما بالقوة الممكنة وهى أن يكون قد حصل فيها المعقولات الاولى التى لا يحتاج فيها الى الاكتساب كالاعتقاد بان الكل أعظم من الجزء فما دام حصل فيه بالفعل هذا القدر يسمى عقلا بالملكة ويجوز أن يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى وتارة يشبه ما بالقوة الكمالية وهو أن يكون قد حصل فيها أيضا المعقولات المكتسبة بعد المعقولات الاولية الا أنه ليس يطالعها بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالعها فتعقلها وعقل انها عقله وسمى عقلا بالفعل وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى ما بعده وتارة ما يشبه بالفعل المطلق وهو أن تكون الصور المعقولة حاضرة فيه ويطالعها بالفعل فيسمى عقلا مستفادا فهذه هي مراتب العقل النظري قال الشيخ ان نظرت الى هذه القوي وجدت العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكلام ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة والوهم خادم العقل العملي وللوهم خادمان قوة قبله وهى جميع القوى الحيوانية وقوة بعده وهى الحافظة والمتخيلة يخدمها قوتان القوة النزوعية والقوة الخيالية والقوة الخيالية يخدمها نبطاسيا ونبطاسيا يخدمها الحواس الخمس والقوة

النزوعية يخدمها الشهوة والغضب ويخدمها القوة المحركة في العضل وههنا تقوي القوي الحيوانية والقوي النباتية تخدم الحيوانية على الترتيب الذي مر سابقا ولنقتصر على هذا القدر من الكلام سائلين الله سبحانه حسن الختام ومصلين على رسوله محمد خير الآنام وعلى آله الكرام واصحابه العظام

(نفثة مصدور)

ان مما يذيب الاكباد اسى وحزنا ذلك الداء الدوي الذى الم بالعلوم الاسلامية فنهك قواها وتعرقها وعرى أشاجعها وانزلها من حيث كانت تناطح السماكين وتبارى الفرقدين سموقا وعلاء

بذل الجهد فى استنباطها سلفنا الصالح واستفرغوا الوسع في تدوينها وتهذيب قواعدها حتى بلغوا بها من المنزله غاية ليس وراءها مطلع لناظر ولا زيادة لمستزيد وما ذلك الا بما توفرت لديهم اسباب الكمال وبما اخذوا به انفسهم من الجد والنشاط واستقلال الافكار فخلف من بعدهم خلف عبثوا بما دونه أولئك الكرام حتى اضحى العلم وقد انهالت دعائمه وتنكرت معالمه وحتى خمد نور الدين وصوحت زهرة اليقين وجمدت القرائح وجست الطبائع وماتت القلوب وحصرت الصدور وصار من يسميه الطغام عالما (وليس به) فانما يرتوى من آجن ويكتنز من غير طائل ويجمع مما كان قليله خيرا من كثيره اوما كان فقده احسن من وجوده ومع ذلك فقد احتوت على أهله شرَّة الغرور فصدتهم عن تلمس الاصلاح وغلبت عليهم النخوة فربطتهم عن الرجعة واملي لهم الشيطان فضلوا عن سواء السبيل فرماهم الزمان بسهامه وداسهم باخفافه وأنزلهم الى الحضيض بعد السنام وطحطحتهم علم الله دوائر الايام : ان الله لا يغير ما بقوم

حتى يغيروا ما بانفسهم : سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا

اصاب علوم الحكمة رس من الضعف الذى الم بسائر العلوم فوقع لها ما وقع من الحشو والغموض والزيادة والنقص واختفاء المتون تحت كثافة الشروح والحواشي وغير ذلك مما يصعب معه جنى ثمرها اليانع وتناول لبابها النافع ومما لم يبق معه الاحثالة من الحكمة يطمح اليها الاغبياء ويتقزز عنها طبع الاذكياء نعم وهل لدينا منها الا علم المنطق الذي هو لها اشبه شئ بالنحو للغة ولكن أين علم الاخلاق الذي هو معدن السعادة وينبوع الهناء والذى هو مصاص الاديان ومطمح الانبياء والحكماء وأين علم السياسة الذى لولاه لفسد النظام واختل العمران وأين علم تدبير المنزل وبه هناء الأسر ونعيم الاقرباء واين علوم الطبيعة وبها نفقه اسرار الكون ونقبض على خزائم الموجودات واين علوم الرياضة وهي مناط كثير من حاجات الانسان : ان اليراع لينسق هذه الكلمات وبيت الشاعر يجيش في الفؤاد

قومي هم قتلوا أميم اخى ... فاذا رميت اصابني سهمى

عبد الرحمن البرقوقي

﴿ من هو صاحب الكتاب ﴾

فاتنا ان نوقف القارئين على ذلك الامام الحكيم مؤلف الهدية السعيدية فهو المولوي محمد فضل الحق العمري الحنفى الماتريدي . الخير أبادي صاحب السيرة الحميدة والمصنفات العديدة المتوفي سنة ١٢٧٨ رحمه الله وجزاه الله عن الاسلام والمسلمين خير الجزاء

❁ تنبيه ❁

وقع فى الكتاب شيء من الغلط عثرنا علي

فبيناه ههنا وبقي شيء يدرك بأدنى تأمل

صحيفة	سطر	خطأ	صواب	صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٩	١	جزءومفصل	جزءمنفصل	٤٤	٥	ولا	
٢٢	١٤	وجوهـا	وجودهـا	٥٦	١٨	هوامتد	
٢٥	٣	الى الفم	الى الفهم	٥٨	٥	الامتداد	
٢٦	١	كالحظ	كالخط	٧٤	٦	تفى	تنفى
٢٦	١٣	السح	السطح	٩١	١٥	نقدا	نفذا
٢٦	١٤	الحلوي	احاوي	٩٢	٨	محرفة	محرقة
٢٨	٤	اعتدادين	امتدادين	٩٢	٩	الارض	الرض
٢٨	٥	في نيتك	في تينك	٩٥	٤	وبواسطة	بواسطة
٢٩	٥	بالحلاء	بالخلاء	٩٥	٥	لابواسطة	الابواسطة
٣١	١١	خارجا	امراخارجا	١٢٣	١٣	كحبل	كجبل
٣١	١٢	محلالطبيعته	مخلى بطبيعته	١٢٧	١٠	والخارصيتي	والخارصين
٣٢	٢٠	بالفمل	بالفعل	١٢٧	١٣	بالحيل	بالحيَل
٤٤	١٩	ان تحد	ان تحدد	١٤٨	١٨	الخارصيتي	الخارصين

...مدية فى الحكمة الطبيعة للخير ابادي ﴾